

Prof.univ.dr. Nicolae FRIGIOIU

POLITOLOGIE ȘI DOCTRINE POLITICE

București 2001

CUPRINS

TEMA NR. 1 PROBLEME TEORETICE ȘI METODOLOGICE ÎN STUDIAREA DOCTRINELOR POLITICE	2
TEMA NR. 2 IDEOLOGIILE POLITICE	10
TEMA NR. 3 FORMAREA ȘI INTEGRAREA POLITICĂ A INDIVIZILOR	28
TEMA NR. 4 DOCTRINA SOCIAL-DEMOCRATĂ	43
TEMA NR. 5 ROLUL ȘI LOCUL VALORILOR RELIGIOASE ÎN CRISTALIZAREA UNOR DOCTRINE POLITICE	83
TEMA NR. 6 FUNDAMENTELE FILOSOFICE ALE DEMOCRAȚIILOR CREȘTINE CONTEMPORANE	98
TEMA NR. 7 CULTURILE POLITICE	104
TEMA NR. 8 DOCTRINE POLITICE ROMÂNEȘTI – ȚĂRĂNISMUL	118
TEMA NR. 9 NAȚIONALISMUL ROMÂNESC ÎN PERIOADA INTERBELICĂ	152
TEMA NR. 10 ANATOMIA UNUI REGIM POLITIC: TOTALITARISMUL	170
TEMA NR. 11 DOCTRINA LEGIONARĂ	181

TEMA NR. 1

PROBLEME TEORETICE ȘI METODOLOGICE ÎN STUDIAREA DOCTRINELOR POLITICE

1. *Considerații introductive*

Aspectele teoretice și metodologice ale studierii doctrinelor politice în România nu au constituit încă, după știința noastră, expresia unor preocupări sistematice. Indiferent de încorsetarea ideologică a programelor de învățământ, de cenzura politică exercitată asupra manualelor și cursurilor de doctrine politice din perioada 1948-1989, lipsa preocupărilor în această direcție a însoțit destul de exact drumul lung și anevoios al constituirii și recunoașterii științelor politice ca discipline autonome, de sine stătătoare în sistemul științelor sociale și, pe cale de consecință, în învățământul superior. În plus, coabitarea unor teme de științe politice în corpusul doctrinar al altor discipline (drept constituțional, teoria generală a statului și dreptului, filosofie și sociologie, istorie) a amplificat și mai mult deruta terminologică, declanșată prin năvălirea bruscă a noilor aparate categoriale și conceptuale și de necesitatea asimilării științelor politice din Occident.

Însăși programele de învățământ din sfera științelor politice reflectă cu destulă exactitate ambiguitatea cu privire la sistemul științelor politice, la disciplinele de graniță ca și cu privire la raporturile și opozițiile dintre diferitele discipline. Dacă avem în vedere, de pildă, doar „Istoria gândirii politice” și „Istoria doctrinelor politice” sau raporturile dintre „Politologie”, „Sociologie politică” și „Filosofie politică” ne dăm seama de labilitatea frontierelor epistemologice dintre ele ca și de necesitatea delimitării teoriilor, metodelor și tehnicilor de investigație și, pe această bază, de necesitatea conferirii unui statut epistemologic clar fiecăreia. În aceste condiții, nu este de mirare proliferarea discursului ideologic cu rol compensator și nu numai. La ce bun o muncă sisifică pentru construcția arhitectonică a unei doctrine sau pentru înțelegerea nivelurilor ei (politic, economic, juridic, moral etc.), când este mult mai ușor să preiei fetișurile ideologice impuse de presiunea unilaterală a paradigmelor de import. Nu este greu, în aceste condiții, ca forma să se confunde cu conținutul. Este suficient să pronunți „Numele”, în baza intenționalității acestor ideologii, și realitatea se va plia, supusă ca o felină, în fața Dorinței. Dar această mentalitate magică, preponderentă în România postdecembristă, ascunde și ceva mult mai grav, pe lângă oportunismul academic. Ea ascunde teama de a nu deveni ridicoli, conștiința de a fi de „bon-ton” în raport cu moda predominantă, impusă prin validare consensuală tacită, de „patologia normalității”. Succesului asigurat prin însușirea și propagarea unor astfel de rețete îi corespunde recunoașterea quasi oficială a valorii și a statusului derivat din această recunoaștere. Între timp, realitatea, habitatul uman rămân nemodificate pentru că alternativele de schimbare a ordinii sociale și politice, în virtutea implementării unui nou sistem de valori, sunt practic, inexistente.

Gândirea politică este rezultatul prelucrării procesului cumulativ de cunoștințe despre viața politică la un moment dat. De gradul și calitatea prelucrării acestei informații, produsul va fi o gândire politică primară (idei elementare), rezultate din observarea sau trăirea directă a universului politic. Această gândire politică este strâns dependentă de nivelul atitudinal și afectiv care se întâlnește în culturile parohiale și de supunere. Calitatea ei se diferențiază însă în funcție de aria și calitatea informației, de propria capacitate de percepție ca și de prelucrarea specială a informației acumulate cu ajutorul unor tehnici și metode speciale. Acest rezultat al gândirii politice ar corespunde nivelului intelectual și apreciativ al culturii politice.

Reluând distincția dintre „ideile aristocratice” și „ideile democratice”, prezentă în unele „Istorii ale ideilor politice” s-ar părea că „ideile democratice” sunt cele care se bucură de o largă adeziune din partea maselor, ele găsind în mentalitatea populară un sprijin pentru manifestarea trendurilor politice ale unei comunități. În schimb, ideile aristocratice ar fi apanajul unor elite intelectuale având un înalt grad de abstracție și un grad redus de circulație. Dar ceea ce împiedică transformarea lor în idei democratice nu este, credem noi, complexitatea intelectuală ci lipsa lor de deschidere spre universalitatea aspirațiilor unei comunități, lipsa lor de aderență la spiritul timpului și incapacitatea lor de înrădăcinare și rodire în orizontul de așteptare al comunităților.

Din cele de mai sus se poate aproxima o schiță primară a temei pusă în discuție: raportul dintre ideile politice, teoriile, doctrinele și curente politice, pe de o parte; dintre acestea și teoriile, doctrinele și curente aparținând altor științe sociale, pe de alta. Dacă „ideea” și „gândirea” sunt termeni neutri și generali conceptele de „doctrină”, „ideologie” și „teorie” au căpătat contururi noționale destul de labile în gândirea politică și economică occidentală; aplicarea lor nediscriminată este sursă de confuzii. Deoarece „orice teorie presupune o explicație de ansamblu care leagă între ele o serie de generalizări”, Gaston Bouthoul¹ deduce că, în timp ce teoriile nu pot decât să privească trecutul, „doctrinele stabilesc, mai mult sau mai puțin coerent, o conexiune între trecut și viitor. Ele sunt *normative* și *incitative* și vor să demonstreze calea care trebuie urmată. Ele sunt și prospective, adică fac eforturi să-și reprezinte viitorul și prin supozițiile și predicțiile lor fixează reguli de acțiune și propun obiective viitoare”².

Un alt mare specialist în sociologia politică, Marcel Prélot, insistă și el în diferențierea dintre *idei*, *teorii* și *doctrine*. Pentru Prélot, „doctrina ar comporta o judecată asupra faptelor și este însoțită de proiecte de reformă în desfășurare; teoria corespunde sistematizării obiective a observațiilor, interpretării lor și în măsura posibilului, generalizării și explicării lor”³. În ce privește domeniul disciplinelor politice, Prélot mărturisește preferința sa pentru termenul „idee”, mai adecvat la studiul de graniță ca și la accepțiunile controversate încă ale politicului: „Noi acceptăm termenul în sensul mai general de reprezentare în spiritul uman a unui fenomen determinat și fenomenul considerat aici este cel politic”⁴. Pentru Prélot, particularitatea ideilor politice constă în faptul că ele sunt „construcții intelectuale care vizează statul ca societate politică și ca guvernare ca și fenomenele care derivă de aici”⁵. Într-o lucrare clasică, Ch. Gide și Ch. Rist operează o distincție fundamentală între teorie și doctrină, cu valabilitate și în sfera științelor politice: „Teoria constituie sinteza observației. Teoria se situează pe tărâmul cunoașterii pozitive. Ea constă, înainte de toate, din constatarea faptelor pe care o depășește pentru a proceda la aplicarea lor. Ea utilizează, în acest scop, ceea ce se numește în logica științelor ipoteze care, verificate, devin legi. În consecință, teoria se aplică ansamblului faptelor nu numai constatate și ordonate, dar și explicate și organizate”⁶.

Ca și teoria, doctrina examinează fenomenele dar, spre deosebire de acestea, ea le apreciază, acceptându-le sau refuzându-le, în funcție de un ideal immanent statului sau transcendenței. Doctrinele judecă faptele și arată căile de urmat pentru a asigura fericirea cetățenilor sau puterea statului. Din această perspectivă, doctrinele presupun o funcție normativă implicită întrucât ele oferă alternative la ordinea politică și socială, considerată perfectibilă sau înlocuibilă. Prin urmare, lor le este inerentă o finalitate etică deoarece, la fel ca și ideologiile, dar în mod indirect alternativele propuse de ele la ordinea socială existentă au ca fundal conștiința superiorității proiectului lor societal.

Distincția dintre curent și doctrină este funcție de intenționalitatea, de finalitatea etică a acestora din urmă. Ca ansamblu de idei, teze, enunțuri politice, structurate logic, o doctrină propune o alternativă la ordinea politică iar factorul propulsiv care incită la acțiune pentru traducerea în viață a acestei alternative, considerată superioară, este ideologia. Cei care profesează o anumită doctrină politică recunosc superioritatea sistemului ei de valori, promovat de ideologie și o fac, de regulă, prin afilierea la un partid politic ai cărui membri, de obicei, sunt. În felul acesta, partidele agregă și impulsionează spre soluționare interesele dominante ale grupurilor care se întâlnesc și se recunosc în ideologia partidului respectiv.

Spre deosebire de doctrină un curent este mai vast, atât în timp cât și în spațiu. El reunește o multitudine de școli, de teorii și de doctrine. Granițele lui nu sunt circumscrise ideologic, ci tematic, iar sistemul de valori pe care se sprijină este reliefat nu atât de reperele ideologice ale acțiunii cât de un fond apercceptiv general-uman. Astfel, curentul liberal cuprinde o multitudine de doctrine, de școli și teorii liberale din epoci și țări diferite. Indiferent de apartenența politică, de poziția de clasă, de aderența la un model de dezvoltare sau altul, de gradul de specializare sau de pregătire profesională, autorii grupați în curentul liberal au o notă comună: preocuparea pentru asigurarea libertății individuale în condițiile legii și importanța acestei probleme pentru modernizarea economică și politică.

Momentul transformării curentului politic socialist, de exemplu, în doctrină politică poate fi ușor circumscris în timp, în acea piatră de hotar care a marcat istoria politică a Europei și anume apariția unui nou partid în sistemul politic. Cauzele pot fi și ele relativ ușor individualizate: lupta pentru drepturi economice și sociale; maturizarea condițiilor pentru articularea și agregarea intereselor specifice de grup; existența unei ideologii politice care se dezvoltă odată cu metamorfozarea curentului în doctrină. Ca și teoria, doctrina examinează faptele dar, spre deosebire de aceasta, ea le apreciază, acceptându-le, refuzându-le, în funcție de un ideal immanent statului sau grupării politice. Ca și curente, doctrinele stabilesc o puncte de legătură între trecut și viitor prin prisma prezentului. Dar în doctrine factorul ideologic își face simțită prezența într-un mod activ, în sensul că dinamizează și intenționează diferitele componente ale sale.

Raportul dintre doctrină și ideologie subsumează, în sens larg, raportul dintre formă și conținut în gândirea politică. Conținutul reprezintă substanța reflecției politice propriu-zise, iar forma discursul ideologic care unifică toate etapele doctrinei: politic, social, economic, juridic etc., ca alternativă posibilă la ordinea actuală. Dacă principiile care alcătuiesc corpusul doctrinar tind să se universalizeze, în schimb, forma tinde să se naționalizeze, deoarece ea este condiționată de elementele vieții naționale, de stilul și mentalitatea epocii. De exemplu, doctrina politică a liberalismului se prezintă în forme diferite în contexte socio-politice și culturale diferite. Una este doctrina politică a liberalismului în Anglia, alta în Franța și altfel se prezintă ea în Europa de Sud-Est, unde și aici se observă diferențieri substanțiale între liberalismul din România, Polonia sau Cehoslovacia. O doctrină politică poate să se schimbe atât ca urmare a aprofundării principiilor sale constitutive cât și în virtutea unor solicitări noi ale mediului, deci apariției unor noi vectori ai acțiunii politice. Ceea ce s-a și întâmplat în România prin transformarea și unificarea curentelor filoagrariene în doctrina politică a țărănismului. În cazul sintagmei „doctrină politică” determinativul „politic” adaugă conceptului generic de „doctrină” referința la voința evidentă a unei comunități de a urmări un interes comun. Determinările eterogene ale socialului se topesc în substanța specifică a politicului prin intermediul acțiunii comune și conștiente prin care o clasă socială trimite spre instanțele puterii politice interesele sale spre soluționare. Convergența intențională a unui sistem de norme și valori într-un proiect transformativ se verifică și în cazul doctrinei țărăniste.

Din punct de vedere descriptiv, doctrina sintetizează în sine trei momente indisolubile: primul social-istoric, al doilea doctrinar-ideologic și al treilea politic. În primul rând, o doctrină politică nu se poate eschiva de la diagnosticarea obiectivă a situației în care se găsește o societate dată: natura problemelor ei, nivelul de dezvoltare, tendințele noi etc. Este punctul de plecare necesar pentru orice teoretizare cu privire la elaborarea formei de organizare și conducere. Acest prim moment ar trebui să fie o interpretare obiectivă a datelor și faptelor reale ca și o cercetare a cauzelor acestor fenomene, a semnificației lor actuale și a perspectivelor pe care evenimentele observate le poartă în sine. O astfel de muncă de interpretare sau de conceptualizare se realizează, având în spate un *background* valoric, un model prezumat a fi superior celorlalte. În cadrul doctrinelor politice, interpretarea ideologică a configurației social-politice a unei epoci nu reprezintă un scop în sine. Din această interpretare își extrage ideologia combustibilul său incitativ și justificativ, afirmarea superiorității valorilor propuse de ea și, de aici, orientarea spre practică, spre acțiune. Ajungem

astfel la al treilea moment, cel politic sau tehnic-operațional. El este construit din concluzii concrete, din operațiunile care se profilează din analiză. Abstracte și în curs de conturare în momentul ideologic ele devin operaționale în momentul politic. Desigur, este clar că acest al treilea moment constituie verificarea celorlalte două precedente, ca o concluzie care verifică corectitudinea premiselor. Dacă modelul politic propus se dovedește inadecvat, incapabil să soluționeze problemele comunității, această insuficiență denunță prin sine însăși viciul premiselor de la baza analizei socio-istorice, a interpretării ideologice sau a ambelor momente.

Din cele de mai sus derivă necesitatea elaborării unor criterii metodologice de care cercetătorul trebuie să țină seama în studierea doctrinelor politice:

— *criteriul istoricității*, de care va fi vorba mai pe larg în subcapitolul următor. Strâns legată de acest criteriu este și critica prezenteismului și anume a tendinței de a aprecia și interpreta realitățile politice din trecut prin prisma sistemului de valori al epocii contemporane. De exemplu, nu putem interpreta și înțelege ideile politice ale cronicarilor moldoveni sau ale teologilor medievali prin sistemul de valori al democrației contemporane.

— *criteriul obiectivității* reprezintă analiza și interpretarea unei doctrine în funcție de rezultatele sau de consecințele ei în planul dezvoltării sociale, al formării culturii politice. Ea presupune detașarea afectivă, „sine ira et studio“, eliberarea de partizanatul ideologic în procesul analizei. De exemplu, „nostalgicii“ comuniști vor aprecia doctrina partidului unic în funcție de afilierea partizană și de avantajele personale avute în perioada dictaturii și nu în funcție de efectele negative ale doctrinei. Din acest criteriu derivă două subcriterii cu un rol la fel de important și interpretarea și aprecierea obiectivă a doctrinelor politice.

— *subcriteriul contextualizării (localizării)* presupune înțelegerea unei doctrine politice în funcție de condițiile specifice care au prezidat la apariția ei. Avem aici în vedere nivelul de dezvoltare politică și economică al societății respective, modelul cultural existent, structura geopolitică, valorile socio-politice care coagulează în doctrină un trend sau un ideal al schimbării. De exemplu, doctrinele „comunismului african“, ale „negritudinii“, doctrinele „socialismului asiatic“, doctrinele „subdezvoltării“ din America Latină nu pot fi înțelese fără cunoașterea condițiilor socio-istorice care le-au generat. De aici derivă acuzația de „eurocentrism“ adusă Occidentului, în sensul că interpretează condițiile specifice ale Lumii a Treia (cele trei continente) în funcție de paradigma dominantă a științelor sociale din Europa de Nord și SUA care s-a cristalizat în jurul unor valori și mentalități specific europene precum individualismul și raționalismul.

— *subcriteriul concordanței* dintre teorie și practică este indicatorul cel mai obiectiv al utilității sociale a unei doctrine. Schimbările induse în sistemul social global prin aplicarea unui program guvernamental inspirat din doctrina liberală poate reprezenta proba indubitabilă a succeselor înregistrate în modernizarea economică a României interbelice.

— *criteriul autonomiei relative a politicii/politicului*. Elaborarea unei doctrine politice nu se realizează *in vitro*. Există determinări complexe și eterogene asupra politicului care cer drept de cetate în construcția unei doctrine. Sistemul de interese și nevoi ale unei epoci, presiunea economicului, ideile filosofice și morale, valorile culturale nu pot să nu influențeze intenționalitatea unei doctrine politice.

2. Spațiu și timp în configurarea doctrinelor

Relația gânditorului politic față de istorie este funcție de realitatea social-politică a timpului său, în sensul că nici un fapt istoric nu apare ca aparținând numai trecutului. Istoria, ca spațiu ce unește evenimentul și conștiința, reprezintă unitatea dintre eveniment și sens. Ea este locul evenimentelor sau câmpul de desfășurare a istoricității, spațiul temporal care circumscrie prezența a ceva trăit, devenit sau imemorial.

Legat astfel de conștiință și de prezența evenimentului, centrul de greutate a istoriei politice se va deplasa întotdeauna dinspre trecut spre prezent. Ea nu va fi știința despre un trecut în sine, eleatic,

obiect de pură memorie. Căci acest trecut în sine nu ar putea fi decât locul evenimentelor absolute; or, legătura dintre conștiința istoricității și a libertății ia naștere tocmai din depășirea acestui trecut în sine.

Așadar, nu va exista eveniment trecut decât raportat la prezentul conștiinței, și nu la momentul punctiform și fără relief care marchează prezentul unui timp liniar. Prezentul devine mai dens prin conștiința istoricității, formă subtilă a prezenței, și prin evenimentul ce ni se impune prin prezența sa, fie cotidiană, fie a unui trecut reluat mereu de către conștiință; în acest ultim caz, evenimentul trecut păstrează în prezent o putere de iradiere și de modelare permanentă, care determină conștiința să-l recunoască în continuare și să-l perceapă ca un eveniment. Tot ceea ce omul poate retrăi din trecutul său ca un adevărat eveniment, tot ceea ce va fi în măsură să reia, să-și reprezinte, să „repete”, constituie istoria sa și realitatea istoriei. Această istorie, fără a fi o realitate substanțială, transcendentă omului, va avea, totuși, exact atâta „realitate” obiectivă ca și evenimentul al cărui caracter esențial este de a irupe în conștiință.

Evenimentul cel mai real este acela care se impune cel mai mult conștiinței ca un centru organizator al devenirii istorice. Forța sa de irupție înseamnă însăși propagarea sa, care ordonează istoria pentru noi și îi conferă semnificația sa. Într-adevăr, evenimentele reprezintă realitatea istoriei, îi suportă raționalitatea și îi dau sensul. Semnificația istoriei nu este în afara evenimentelor, și dacă istoria are un sens, aceasta are loc când unul sau mai multe evenimente centrale configurează o tendință în succesiunea lor, dau un sens istoriei.

Astfel, gândirea politică percepe sensul unui eveniment dincolo de simpla succesiune a generațiilor în timp. Antinomia prezent-trecut, cu accentul pus cu precădere pe calitatea unui trecut exemplar în imaginea lui mitică, împrumută cadrul existențial al epocilor imemoriale, pe care îl umple cu sensul evenimential, așa cum este perceput pe plan subiectiv.

Dacă în general istoria capătă pentru noi o semnificație unică, este pentru că o realitate centrală recunoscută ca eveniment o domină și o polarizează, fie că este vorba de domnia lui Ludovic al XIV-lea, de victoria lui Napoleon la Tilsit sau de prăbușirea unui regim politic. Dacă, în schimb, sensul își păstrează valoarea de șoc pentru conștiință, el va fi mereu reluat, pentru că neîncetat el va manifesta asupra noilor evenimente și asupra prezentului o forță organizatoare nouă, un sens reînnoitor. Astfel, se întâmplă ca evenimentul organizator să rămână același de-a lungul secolelor; el se relevă purtătorul și dătorul de sens inepuizabil: noile evenimente ale prezentului îi vor trimite apeluri, cărora le va răspunde totdeauna prin noi semnificații. Acestea vor fi neîncetat reinterpretate sau reconfirmate, mereu reluate, ca și evenimentul ce le conține.

Timpul istoric se va transforma în timp psihologic cu nucleuri dense, cu un centru sau cu mai multe centre: acestea vor fi tocmai evenimentele cruciale din care iradiază sensul în toate direcțiile, atât către trecut, cât și spre viitor, prin care se explică continua retroacțiune a prezentului față de trecut și anticiparea profetică. Istoria socială este locul acestor sensuri întretăiate (interferența lor determină relativa lor contingentă), care nu se unifică automat într-un sens global dat sau definitiv. Istoria gândirii politice este văzută astfel ca mișcare dialectică între eveniment și istoricitate umană și ca dialog al evenimentelor între ele, reliefând valorile politice și comportamentele sociale, și prin aceasta determinând fundamentul și sensurile evoluției.

Prin urmare, istoria gândirii politice nu este o succesiune lineară de idei și evenimente, adunate pe axa continuă a duratei pe epoci, perioade, domnii, popoare etc. Ea nu este un muzeu imaginar al istoriei, unde ideile și evenimentele să se ordoneze în răclite frumos împodobite, după criterii de clasificare străine de spiritul imanent al devenirii.

Dacă înțelegerea istorico-politică ține de datele de mai sus, interpretarea personală a evenimentelor plătește și ea tribut situației contemporane politologului sau istoricului. Ambii caută în continuitatea evenimentelor, înțelegerea determinismelor complexe ale progresului cu toate ramificațiile lui: schimbare, dezvoltare, devenire, evoluție și maniera în care acestea se structurează în câmpurile semnificative ale doctrinelor politice. Există o acțiune reciprocă între substanța realităților evocate și lumea contemporană în care trăiește și simte istoricul, inspirația fecundându-le deopotrivă. Pentru

că istoria gândirii politice, variantă a istoriei sociale, nu poate evolua și construi decât în strânsă legătură cu ceea ce autorul simte și aspiră în lumea lui, în idealurile, suferința și zbuciumul ei, ceva din aceste convulsii se vor fi cristalizat în întoarcerea spre lumea ideală a unui trecut reprezentativ. Procesul psihologic de percepere a realităților politice se explică la fel de bine ca și în cazul istoriei umane generale: trecutul nu este un trecut pitoresc, mort în sine ci trăiește în perspectiva istorică a evoluției de la individual la legitățile existențiale ale colectivității, într-un spațiu structurat de satisfacerea nevoilor colective.

Contradicția dintre filosofia istoriei și filosofia culturii în interpretarea evenimentelor și proceselor istorice din cadrul unei epoci ține de efortul de a oferi o explicație rațională valorii istorice a evenimentului, de a-i sacrifica contingența pentru a-l absorbi în atemporalitatea unei ordini raționale și eterne. Vizând permanențele unor valori social-politice, această contradicție validează, de pildă, contradicția din istoria culturii europene, dintre filosofia greacă păgână și creștinism. Filosofia greacă, anistorică în esență, preocupată să descopere rațiunea, necesitatea și ordinea, s-a ciocnit de eveniment și a încercat să-i anuleze valoarea istorică. Cu creștinismul, eternitatea nu mai deține monopolul asupra istoriei, pentru că sensul istoric însuși s-a încarnat într-o istorie ce va deveni reală de-acum înainte (istoria mântuirii oamenilor prin apariția Fiului lui Dumnezeu). De-abia în secolul Luminilor, filosofia istoriei va încerca să reconcilieze contingentul istoric în zeificarea rațiunii. Ea nu va anula evenimentele într-o eternitate atemporală ci, ordonându-le pe axa unui progres linear, le va reabsorbi în unitatea ipostaziată a unei istorii totalizatoare, pe care o va invoca pentru justificarea faptelor umane.

Ceea ce unește timpul fizic de timpul istoric este o anumită sensibilitate intuitivă a istoricului de a se transporta prin ipoteze într-un alt prezent; epoca pe care o analizează este considerată de el prezentul referirilor, centrul perspectivei temporale. Există un viitor al acestui prezent, compus din speranță, ignoranță și teama oamenilor de atunci și nu din ceea ce știm noi că s-a întâmplat. Însă există și un trecut al acestui prezent, compus din amintirile oamenilor de altădată și nu din ceea ce știm noi despre trecutul lor. Or, acest transfer într-un alt prezent, care aparține subiectivității scriitorului, nu este altceva decât o imaginație vizionară, când un alt prezent va fi înfățișat din nou, readus din străfundurile istoriei, din alte vremuri. Este o calitate maîtresse, posedarea capacității de apropiere a trecutului istoric, redând în același timp distanța istorică, mai mult, constituind în sufletul cititorului conștiința unei distanțări, de profunzime în timp.

Ceea ce politologul vrea să explice și să facă înțeles în ultimă instanță este instituirea politicului. Trecutul de care ne-am îndepărtat este trecutul unor comunități umane din care ne tragem. La distanța în timp se adaugă și perspectiva specifică științelor antropologice. Caracterul uman inepuizabil al trecutului impune sarcina cunoașterii lui posibile și prin modalități specifice gândirii politice. Trecutul, anticipat printr-un efort de simpatie, este mai mult decât un simplu transfer imaginar într-un alt prezent, este un transfer ipotetic într-o altă viață a omului. Această simpatie atrage imaginația istoricului printr-o afinitate electivă față de lumea analizată. Momentul în care gândirea politică capătă o configurație relevantă este atunci când, în ciuda distanțării în timp, începem să înțelegem sistemul de valori al comunităților de altădată. Această intuiție a valorilor, care în cele din urmă rămâne singura posibilitate de cunoaștere a oamenilor accesibilă nouă, în lipsa posibilității de a retrăi ceea ce au simțit și gândit ei, nu este posibilă fără ca gânditorul să nu fie interesat vital de aceste valori și să aibă față de ele o profundă afinitate. El a trebuit să admită în mod ipotetic idealurile lor, ceea ce a constituit o premisă a înțelegerii acestei problematice. Această necesitate gneoseologică de transfer în timp într-o altă subiectivitate adoptată ca centru al perspectivei se datorează și situației speciale a gânditorului. Aparținând aceleiași culturi, în care trecutul este acela al epocii contemporane lui, dar și în care oamenii din trecut fac parte din aceeași umanitate, gândirea politică reprezintă una din formele culturale în care ei repetă apartenența lor la aceeași cultură, umanitate și comunitate. Fiind un dialog al comunicării dintre conștiințe, animată în aceeași măsură de o voință a înțelegerii și a cunoașterii, gândirea politică a dus, aduce și va aduce o contribuție remarcabilă la cunoașterea fenomenului uman.

Dintre toate senzațiile timpului, paramnezia este sentimentul unei mari intensități a memoriei afective, care combină convingerea de a fi fost martor sau autor al unui eveniment cu certitudinea contradictorie de a nu fi fost niciodată prezent la fața locului. Efectul paramneziei cauzează o emoție intensă, care pare să conște în perceperea unei schimbări bruște în poziția relativă a trecutului și a prezentului, ca și cum cele două dimensiuni ale timpului, de obicei separate în reprezentările noastre, s-ar vedea dintr-o dată simultane fără a pierde, totuși, nimic din calitatea lor proprie. Resurecția imaginilor sensibile propriu-zise despre timp este invariabil asociată cu un fenomen mnemonic de un tip diferit, dar complementar, memoria emoțiilor sau amintirea afectivă. Memoria simțurilor păstrează aspectul lucrurilor, în detaliul lor, în structura lor aparentă.

La istoricul politic, un lanț de cinestezii și sinestezii îmbină până la organic sentimentul trecutului și al devenirii prin intermediul unor mobiluri sublimite prin medierea, în special a intereselor. Fiecare spațiu, cu componentele sale calitative, sacrale, este și el, în mare parte, produsul unui timp care a lucrat într-însul. Implicând ideea ontologică de geneză, factorul temporal poate fi acum mutat în perspectiva trecutului și sub formă de noi spații, ca urmare a interacțiunii lor probabiliste în cunoașterea realității. Iar acel timp întipărește concomitent în noul spațiu amintiri de demult care leagă trecutul cu prezentul unei determinări spațiale date.

Examinarea coordonatelor lumii istorice: spațiu, timp și memorie afectivă ne relevă trecerea de la prezentul situație la un timp integrator al totalității, numită comunitate umană. Timpul, raportat la momentul prezentului, devine istorie. Spațiul se extinde și el sub presiunea necesității de a soluționa problemele vitale. Ceea ce le unește este tocmai încorporarea lor afectivă la un model al lumii și al vieții, pe baza unor diferite moduri specifice de a percepe timpul și schimbarea în destinele lor.

Chiar și teoria marxistă consideră cunoașterea trecutului și a viitorului dependente de „exacta înțelegere a prezentului”. Marx situează în interiorul gândirii sale politice momentul istoric; „de fapt, oamenii fac propria lor istorie, dar nu o fac din propria lor voință, deși în condiții deja imediat date și transpuse. Tradiția tuturor generațiilor planează ca o obsesie asupra gândirii celor vii”⁷. Inaugurând o nouă metodă în studiul formațiunilor social-economice, Marx și Engels se vor opune tendințelor menite să mențină o separare absolută sau antinomie între natură și istorie, și deci între modalitățile respective ale cunoașterii lor. Ambele aparțin mai curând aceleiași lumi, a cărei unitate cognitivă se bazează pe practică: „atâta timp cât există oameni, istoria naturii și istoria oamenilor se condiționează reciproc”⁸. Lui Feuerbach, Marx și Engels îi reproșează „că lumea sensibilă (...) nu este un lucru dat imediat de eternitate, mereu egal în sine însuși, ci produsul istoric (...), rezultatul activității unei întregi serii de generații dintre care fiecare s-a sprijinit pe spatele precedentei”⁹.

Explicația valorică a acestei evoluții nu mai poate fi satisfăcută prin succesiunea unor entități de complexitate crescândă, într-o cronologie nudă. În procesul cunoașterii diacronice, momentul logic și momentul temporal se întrepătrund simultan: transformarea întregului este vizibilă atât la nivel sincron, cât și la scară evolutivă.

Ruptura dintre teorie și istorie constituie punctul de plecare al interpretărilor structuraliste contemporane în științele umaniste. Transferul metodei structuraliste din lingvistică în științe sociale a readus în discuție eficiența metodologiilor de cercetare analitico-structurală și istorico-genetică din domeniul istoriei cu fertile sugestii de muncă pentru capitolul de față. Louis Althusser, Claude Levy Strauss, Michel Foucault au confruntat exigențele gneoseologice în cunoașterea proceselor istorice, studiate retrospectiv, plecând de la niveluri din ce în ce mai avansate. Reelaborarea rezultatelor până la zi, oferită de procesul gândirii, le face „mai concrete” în sens hegelian, mai bogate în conținut.

După Althusser, unitatea dialectică dintre structură și procesul creativ se rezolvă în realitatea obiectivă în favoarea structurii. Fundamentând o interpretare structuralistă a lui Marx, Althusser afirmă că poate deduce din *Capitalul* „abolirea oricărei origini și a oricărui subiect”¹⁰ iar într-un alt loc, într-un mod și mai explicit, precizează: „De la Marx încoace știm că subiectul uman, eul economic, politic și filosofic nu este „centrul” istoriei or, spre deosebire de filosofii iluminiști și chiar de Hegel, știm că istoria nu are un „centru”, ci o structură”¹¹ (...). Însă prioritatea

metodologică a sincroniei (structurii) asupra diacroniei (istoriei) înseamnă cu necesitate că problemele concrete suferă din principiu o reducere și o depreciere. Este evident că în *Capitalul* Marx se servește de o metodă simultan istorico-genetică și analitico-structurală. El analizează structura societății capitaliste, dar demonstrează în același timp că aceasta este rezultatul unui proces istoric rezultat el însuși destinat să fie depășit la rândul lui de dezvoltarea istorică. Marx definește materialismul istoric „produs conștient al mișcării istorice”, ceea ce nu înseamnă că cunoașterea coincide cu descrierea obiectului său într-un proces cronologic linear. Combătând ontologia hegeliană atemporală, Marx evidențiază istoricitatea lumii materiale prin studiul multiplelor meditații istorico-naturale și istorico-sociale din totalitatea datelor concrete.

NOTE

1. Gaston Bouthoul, *Sociologie de la politique*, Paris, P.U.F., 1965, p. 96.
2. *Ibidem*, p. 97.
3. Prélôt Marcel, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1970, ediția a IV-a, p. 2.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*.
6. Ch. Gide, Ch. Rist, *Istoria doctrinelor economice, de la fiziocrați până azi*, București, Editura Casei Școalelor, 1926, p. 3.
7. K. Marx, F. Engels, *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în: K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 8, București, Editura Politică, 1960, p. 119.
8. K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, în: K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura Politică, 1958, p. 18.
9. *Ibidem*.
10. Louis Althusser, *Comunicare la cel de-al IX-lea Congres hegelian*.
11. Louis Althusser, *Freud und Lacan*, Berlin, 10, 1970.

CUVINTE-CHEIE

Doctrină, teorie, idei politice, curent politic, sens, semnificație, eveniment, univers politic, spațiu și timp, gândire politică.

ÎNTREBĂRI

1. Ce înțelegeți prin doctrină politică?
2. Ce diferențe sesizați dumneavoastră între doctrină și teorie politică? Dar între doctrină și curent politic?
3. Care sunt notele constitutive ale conceptelor de sens și eveniment istoric?
4. Explicați modalitățile în care spațiul și timpul istoric structurează configurarea doctrinelor politice.

TEMA NR. 2

IDEOLOGIILE POLITICE

1. *Ambiguitățile semantice ale conceptului de ideologie*

Spre deosebire de polisemantismul unor concepte-cheie din câmpul științelor social-politice (precum democrația sau libertatea, de exemplu) care au o vechime milenară, termenul ideologie are o vârstă de mai puțin de două sute de ani. Apariția și apoi consacrarea lui definitivă reprezintă încununarea firească a maturizării unui curent de gândire — iluminismul care prin laicizarea valorilor și fetișizarea rațiunii la rang de lege universală credea că poate crea o lume în care pasiunile și dorințele umane să-și găsească o împlinire în conformitate cu dreptul omului la fericire. Această omnipotență a rațiunii de a crea o lume nouă prin descoperirea legilor care acționează în natură și în cadrul societăților umane pe baza facultății de a gândi a dus la încrederea omului în forțele sale proprii, la credința că progresul social era implacabil, prin dezvoltarea cunoașterii, ceea ce a constituit prima configurație semantică a conceptului: *transformarea ideilor în credințe, în repere esențiale ale acțiunii umane*. Termenul „ideologie” a fost creat în 1789 de Antoine Destutt de Tracy, unul din filosofi pe care Convenția revoluționară îi însărcinaseră cu conducerea nou creatului Institut Francez, special pentru a răspândi ideile iluminismului. Institutul s-a bucurat pentru puțin timp de patronajul lui Napoleon, care a devenit membru de onoare înaintea Concordatului său cu Biserica și a cezarismului crescând care au cauzat o rupere a relațiilor. În „Elements d’ideologie”, scrisă între 1801 și 1805, de Tracy propunea o nouă știință a ideilor, o ideologie, care ar fi baza tuturor celorlalte științe. Respingând conceptul de idei înnăscute, de Tracy explica modul în care ideile noastre sunt bazate pe senzații fizice. O explicație rațională a originii ideilor, eliberată de prejudecățile religioase sau metafizice, ar constitui fundamentul pentru o societate dreaptă și fericită. Aceasta deoarece investigarea ideilor individuale ar demonstra originea lor comună în trebuințele și dorințele umane, acel cadru legal reglator al societății pe baze naturale. Deși la originea sa conceptul de ideologie era considerat progresist, în concepția lui Napoleon el a căpătat sensuri peiorative. Pe măsură ce guvernarea sa evolua către un imperiu susținut de către o religie stabilită, critica ideologilor liberali și republicani era inevitabilă. Aceștia din urmă constituiau o parte din cei pe care i-a învinuit Napoleon după retragerea de la Moscova. „Ideologia, această metafizică nebuloasă, este cea care, prin cercetarea subtilă a primelor cauze, dorește să stabilească pe această bază o legislație a popoarelor, în loc de a-și obține legile din știința inimii umane și a lecțiilor istoriei, pe care trebuie să le atribuim nenorocului dreptei noastre Franțe.”¹ Oscilațiile între conotațiile pozitive și negative vor fi caracteristice pentru întreaga istorie a conceptului de ideologie. Astfel, „în epoca lui Na-poleon..., «ideologia» ajunge să însemne virtual orice credință de tip repu-blican sau revoluționar, adică orice credință ostilă lui Napoleon însuși.”

²Ideologiile sunt, în general, credințe de grup pe care indivizii le asimilează prin procesele de socializare; mulți oameni primesc o ideologie prin identificarea cu un grup social sau prin distanțarea față de acesta. 2. Ele se transformă în argumente: ele sunt menite să convingă și să contracareze concepțiile rivale. 3. Ele afectează în totalitate unele din valorile majore ale vieții. 4. Ele cuprind programe pentru schimbarea sau conservarea ordinii politice; pentru apărarea, reformarea sau abolirea unor instituții social-politice. 5. Ele sunt, în parte, raționalizări ale intereselor de grup — dar nu în mod necesar interesele tuturor grupurilor care le îmbrățișează. 6. Ele sunt normative, etice, moralizatoare în ton și în conținut. 7. Ele sunt, inevitabil, părți ale unui sistem de credințe mai vast și împărtășesc proprietățile structurale și stilistice ale acestui sistem. 8. Ele au un corp de documente

sacre (Constituții; Declarații ale Drepturilor; manifeste; programe) și eroi (părinți fondatori; unificatori; salvatori; profeți și înțelepți; mari interpreți și autori).⁹ Toate ideologiile, ca toate celelalte credințe, implică o teorie a cauzei și a efectului în lume, precum și o teorie despre natura umană (bună sau rea; perfectibilă sau nu). În ce privește raportul ideologiilor cu sistemele de credințe pozitive sau normative, prezente în orice societate, ideologiile ar fi o variabilă a acestora. În raport cu viziunile despre lume, ideologiile se caracterizează prin caracterul explicit al formulării lor. Dar ele sunt mai închise, mai rezistente la inovație.³ Ele sunt promulgate și încărcate cu accente afective, cerând o adeziune completă din partea celor care aderă la ele. Ideologiile împărtășesc cu „sistemele și curentele de gândire“ (existențialismul, pragmatismul sau idealismul hegelian, de exemplu) caracterul de a fi fundamentate pe construcții intelectuale explicite sau sistematice, însă curentele de gândire nu se bucură de adeziune totală tocmai datorită deschiderilor mai largi față de inovație. Sintetizând, ideologiile se disting de alte tipuri de credințe prin poziția pe care o ocupă în raport cu opt criterii:— caracterul explicit al formulării;— voința de a se concentra asupra unei credințe pozitive sau normative particulare;— distincția față de alte sisteme de credințe trecute sau contemporane;— închiderea sau respingerea inovației;— caracterul intolerant al prescripțiilor;— caracterul pasional al promulgării lor;— exigența lor privind adeziunea;— asocierea lor cu instituțiile menite să întărească și realizeze credințele respective.

„Ideologiile politice amestecă întotdeauna, într-un mod mai mult sau mai puțin fericit, propoziții de fapt și judecăți de valoare. Ele exprimă o perspectivă asupra lumii și o voință orientată spre viitor. Ele nu cad în mod direct sub alternativa adevărului și falsului, nici nu aparțin gustului sau culorilor.“⁴

Este interesant de remarcat faptul că Talcott Parsons, cu care Edward Shils a colaborat la nenumărate lucrări, propune o definiție a ideologiei apropiată de cea a lui Marx:

„Criteriul esențial al ideologiei este deviația sa în raport cu obiectivitatea științifică... Problema ideologiei apare atunci când există o contradicție între ceea ce credem și ceea ce poate fi stabilit în mod științific ca fiind corect.“⁵ „Politica ar trebui să fie realistă; politica ar trebui să fie idealistă; două principii care sunt adevărate atunci când se completează unul pe celălalt și sunt eronate când sunt separate.“ (M. Bluntschli)

Raymond Boudon distinge „două tipuri fundamentale de definiție a ideologiei: cea *tradițională*, care definește ideologia plecând de la criteriul adevărului și falsului și cea *modernă*, care o definește mai curând plecând de la ideea de sens. Astfel, o normă poate avea un sens, poate fi adaptată la o anumită stare a societății, fără să fie, din această cauză nici adevărată nici falsă. Este cazul valorii pozitive a împrumutului fără dobândă din economiile de reciprocitate. (...) Pe de altă parte, se pot distinge două tipuri principale de explicație a fenomenelor ideologice: explicația *irațională* și explicația *rațională*. Primul tip reia într-o mare măsură filosofia clasică a erorii; ca eroare, ideologia ar fi produsul forțelor care scapă controlului subiectului (...). În explicațiile de tip rațional adeziunea la ideologii poate, dimpotrivă, să fie analizată ca un comportament *comprehensibil*, în sensul lui Max Weber. Aceasta nu înseamnă, evident, că acest comportament este produsul deliberării și al calculului“⁶ (...). Din încrucișarea celor două tipuri de definiții și a celor două tipuri de explicație, Raymond Boudon obține patru combinații posibile: 1. *Definiție tradițională* (ideologia este o eroare) și explicație *irațională* (adeziunea la ideologie este rezultatul forțelor care scapă controlului subiectului); 2. *Definiție tradițională* (ideologia este o eroare) și explicație *rațională* (adeziunea la ideologie este *comprehensibilă*); 3. *Definiție modernă* (ideologia nu relevă criteriul adevărului și falsului) și explicație *irațională* (adeziunea la ideologie este rezultatul forțelor care scapă controlului subiectului); 4. *Definiție modernă* (ideologia nu relevă criteriul adevărului și falsului) și explicație *rațională* (adeziunea la ideologie este *comprehensibilă*).⁷

TIPURI DE DEFINIȚIE A IDEOLOGIEI	TIPURI DE EXPLICAȚIE Explicație irațională	A IDEOLOGIEI* Explicație rațională
Definiție tradițională (în raport cu criteriul adevărului și falsului)	1. Orbirea provocată de interesele de clasă (Marx). Adeziunea la ideile false din fanatism (ARON, SHILS)	2. Fetișismul mărfurilor, ideologie mercantilă (Marx) Magia (MAX WEBER)
Definiție modernă (fără referință la criteriul adevărului și falsului)	3. Respectul drapelului (DURKHEIM). Admirația pentru șeful harismatic (MAX WEBER)	4. Zei romani, cultul lui Mithra (MAX WEBER). Respectul aristocratului pentru monarhia absolută (MARX). Împrumutul cu dobândă (MANNHEIM). Legea Taft-Hartley (GEERTZ).

* Apud Raymond Boudon, *op. cit.*, p. 83.

*Tipuri de explicație a ideologiei**

TIPURI DE TRADIȚIE	EXPLICAȚIE IRAȚIONALĂ	EXPLICAȚIE RAȚIONALĂ
TRADIȚIE MARXISTĂ	MARX I: Ideologie, imagine inversată a realității sub influența intereselor de clasă	MARX II: Ideologia ca efect al perspectivei sau ca adeziune conștientă la credințe utile. LENIN: Ideologia, armă în panoplia luptei de clasă
TRADIȚIE NONMARXISTĂ	ARON-SHILS: Ideologia, produs al fanatismului, al pasiunilor.	MANNHEIM: Ideologia — credința în norme adaptate la o “situație istorică”. GEERTZ: Ideologia, hartă rutieră care permite orientarea într-o lume complexă.

* Apud Raymond Boudon, *op. cit.*, p. 79.

În această ordine de idei ideologiile ar fi sisteme de credință mai mult sau mai puțin instituționalizate și care conțin, pe lângă acestea, credințe preideologice foarte personalizate.⁸ Mai mult, ele sunt „combinații de sisteme proiective, în interesul cărora este mobilizată (ideologia) și, de

aceea, au aceeași structură ca și raționalizările.”⁹ Datorită acestui cadru specific al gândirii, ideologiile permit agenților politici să se orienteze în complexitatea lumii sociale. După Clifford Geertz, „prin construcția ideologiilor, aceste imagini schematice ale ordinii sociale, omul poate deveni cel mai bun sau cel mai rău animal politic.”¹⁰ Cu alte cuvinte, funcția ideologiei este de a face politica posibilă, oferindu-i concepte dotate cu autoritate și capabile să-i dea un sens, ca și imaginile evocatoare cu ajutorul cărora realitatea politică poate fi percepută într-un mod sensibil.¹¹ Ideologiile cuprind, deci, noțiuni și propoziții în același timp descriptive și normative. Dar aceste propoziții descriptive întrețin o relație cu realitatea socială analogă aceleia pe care hărțile rutiere o întrețin cu realitatea geografică, adică o relație de tip simbolic.¹² Mai concret, Daniel Bell vede în ideologii „transformarea ideilor în levieri sociale... Pentru ideolog, adevărul derivă în acțiune și semnificația este dată experienței prin transformarea momentului.”¹³ Transformarea ideilor în credință presupune, în domeniul politicului, noțiunea de credință într-o cauză nobilă, într-un scop suprem, într-un ideal. Cu cât acest scop este mai vag și mai general, cu atât fervoarea credinței este mai mistuitoare și cu atât se apropie mai mult de fanatismul religios care încălzește mai nobil spiritele, cu cât o cauză politică dreaptă este înveșmântată în justificări religioase. Credința religioasă a servit adeseori de mobil războaielor de cucerire, indiferent de sistemul religios. Cruciadele, Inchiziția, Noaptea Sfântului Bartolomeu, creștinarea Lumii Noi, Războiul de 30 de ani, Jihadul etc. sunt acoperite de un voal ideologic care imunizează sistemele de credință împotriva realității care pângărește: „Iuda“, „Marele Satan“, „Necredincioșii“, „Goimii“, „Ghiaurii“, „Anti-hristul“, „Păgânii“. Acțiunea de masacrare sau de creștinare forțată, de supunere a populațiilor băștinașe s-a dus pe teren religios și cultural, în numele lui Hristos, Domnul iubirii și al milei. Activitatea ideologică trebuie deosebită cu grijă de activitatea și creația intelectuală. Aceasta din urmă se caracterizează printr-un ansamblu de propoziții logice a căror finalitate este descoperirea adevărului, ca valoare centrală a demersului cognitiv. Obiectivitatea cunoașterii nu presupune intenționalitatea acțiunii, nici utilizarea valorii de fals pentru popularizarea ideilor sau descoperirilor științifice. Dimpotrivă, discursul ideologic, deși este un sistem coerent de reprezentări și de atitudini, urmărește să pună în formă stările afective difuze ale unui grup, sub presiunea persuasivă a mesajului, indiferent de valoarea de adevăr a acestuia, sau uneori chiar împotriva acestei valori. Ideologul refuză să considere ideologia un simplu sistem de gândire: pentru el separația dintre idee și acțiune este intolerabilă, convingerea trebuie să se manifeste, proiectul trebuie să se realizeze și el se definește printr-o succesiune de practici consecvente vizând difuzarea, propaganda, persuasiunea activă, manifestarea semnificațiilor. Fiecare ideologie își alege grupuri țintă ai căror membri sunt considerați ca cei mai apti să preia mesajele difuze în funcție de situația, interesele și apartenența lor de clasă. Ideologia naționalistă pretinde să se adreseze tuturor cetățenilor unei țări; ideologia socialistă își desemnează susținătorii printre muncitori. Identificarea unui public potențial este o preocupare constantă pentru managerii politici de vreme ce el este un rezervor inepuizabil de resurse de susținere și de promisiuni de extindere a audienței. La nivelul acestui plan vertical va opera întâlnirea dintre *ideologiile sistematizate și reprezentările spontane* ale grupurilor și claselor. O clasă socială nu vehiculează, în cultura sa politică, o ideologie comună sistematic formulată, ci norme și valori proprii, tipuri de acțiune și reacțiune, un anumit *ethos* specific. Acest *ethos* se traduce printr-o sensibilitate particulară față de anumite fenomene și o indiferență față de altele, printr-un sistem specific spontan de valorizare și revalorizare, printr-o anumită imagine de sine și a frontierelor grupului. Discursul ideologic vizează găsirea unui ecou în aceste reacții spontane, fie actualizându-se fără scrupule (demagogia), fie încercând organizarea lor. În ambele cazuri, discursul își poate atinge obiectivul persuasiv numai dacă va comporta el însuși un sistem de atitudini pozitive și negative în care polarizările afective și aspirațiile colective își pot afla expresia. Prin această proprietate esențială, discursul ideologic poate fi în raport direct cu atitudinile spontane ale publicului, căutând să dea formă și să conceptualizeze ceea ce am putea numi ideologii difuze, necoordonate, inerente unui etos colectiv. Munca ideologului se situează în această tensiune dintre spontan și sistematic, ea vizează să producă un discurs capabil să traducă și

să glorifice efectele difuze pentru a obține coordonarea și, de aici, o eventuală tutelă asupra aspirațiilor. Se va încerca o unificare a efectelor sub controlul persuasiv al mesajelor politice. În sens larg, putem include în ideologie nu numai concepțiile poli-tice sau economice, dar și valorile morale, religioase, familiale, estetice, juridice, sportive. Dacă ideologia ar conține numai minciuni și iluzii, cum poate să fie totuși eficientă? Oricât am dori, în numele anumitor trăsături, să clarificăm ideologia ca rațională, recunoaștem că mulți ideologi pretind — și nu totdeauna abuziv — că se sprijină pe o argumentație științifică. Ei refuză, desigur, să ia în considerare argumentele și faptele care le displac. Iar așa ceva reprezintă o negație a spiritului științific. Cu toate că ideologia este lipsită de eficacitate, în sensul că nu poate rezolva problemele reale, fiindcă nu provine dintr-o analiză adecvată a faptelor, ea transformă realitatea mai mult decât ar putea-o face cunoașterea cea mai exactă. Ideologia este ineficientă în sensul în care ea nu aduce în practică nici una dintre soluțiile pe care, teoretic, programul său le-a etalat. Putem aminti, ca exemplu sugestiv, colectivizarea agriculturii care nu a adus, așa cum propunea, abundența, ci sărăcia. Dar ea nu are, prin aceasta, o mai puțin prestigioasă capacitate de acțiune asupra realului, de vreme ce a putut impune sutelor de milioane de oameni o aberație fatală în ceea ce privește agricultura. Dacă Uniunii Sovietice îi vom adăuga țările din sud-estul Europei și numeroase țări din lumea a treia, unde experiența industrializării forțate, a cooperativelor agricole de stat a ruinat agricultura tradițională, fără posibilitatea redresării, ne dăm seama că, în epoca noastră, delirul a fost cel puțin la fel de puternic ca orice alt act de credință. Ideologia este sau poate fi considerată exemplul clar al uneia dintre acele noțiuni familiare a căror aparentă transparență devine opacitate atunci când încercăm să le definim cu precizie. Sociologul Raymond Boudon oferă o serie de exemple foarte relevante: el se întreabă cum ar fi posibilă explicarea „raționalității” unei ideologii sinucigașe, punerea în practică a teoriilor lîsenkiste fiind una din cauzele prăbușirii agriculturii sovietice, și deci un exemplu clar pentru indiferența ideologiilor la dezmințirile oferite de realitatea însăși. În concepția lui Jean-François Revel¹⁴ ideologia este o „întreită dispensă: dispensă intelectuală, dispensă practică și dispensă morală”. *Dispensa intelectuală* constă în a reține din realitate numai elementele favorabile tezei pe care o susții, ba chiar a inventa această realitate, negându-le pe altele, omițându-le cu vederea, ori împiedicând accesul la ele. *Dispensa practică* suprimă criteriul eficacității, elimină valoarea oricărui contraargument, una din funcțiile ideologiei fiind fabricarea explicațiilor care absolvă. Câteodată, explicația se reduce la o simplă afirmație, un act de credință: „Nu socialismului trebuie să i se impute dificultățile întâlnite de țările socialiste în dezvoltarea lor”, scria Mihail Gorbaciov în „Perestroika”, volumul său publicat în 1987. Redusă la armătura ei logică, fraza vrea să spună ceva de genul „nu apa este vinovată de problema umidității cu care se confruntă țările inundate”. *Dispensa morală* anulează noțiunile de bine și de rău, în ce-i privește pe protagoniștii ideologici; sau, mai degrabă, în cazul lor, ideologia ține loc de morală. Ceea ce pentru omul de rând reprezintă o crimă sau un viciu pentru ei este cu totul altceva. Absolvirea ideologică a omuciderii și genocidului a fost un subiect amplu tratat de către istorici. Se spune, însă, mai rar, că tot ea a sanctificat delapidarea, nepotismul, corupția. De exemplu, unii politicieni români au o înaltă idee despre propria valoare și moralitate încât, ascultându-i, rezultă că prin simplul fapt că ei practică asiduu corupția, aceasta se înnobilează, devine cinstită, ajunge chiar o virtute. Dat fiind că te dispensează de adevăr, de onestitate și de eficacitate, oferind atâtea conforturi, ideologia, fie și sub alte denumiri, a fost întotdeauna la mare cinste. E greu să trăiești fără ideologie, pentru că, în lipsa ei, realitatea îți prezintă numai cazuri particulare, care necesită fie o cunoaștere adecvată, cu multe riscuri de eșec sau eroare în fiecare acțiune, cu eventuale consecințe grave pentru tine, ca și cu pericole, suferințe și nedreptăți pentru ceilalți, inclusiv o probabilitate de remușcări în cazul celui care le produce. Nimic din toate acestea însă în cazul ideologului care planează deasupra binelui și răului, dat fiind că el însuși este sursa acestora. Abuzul despotic de putere, în slujba interesului personal anterior criticat aspru de candidați și partide nu e numai un banal mecanism psihologic al autoconcesiei; gestul făcut nu mai este rușinos de vreme ce ajunge el însuși să îl practice. Acest tip de om „nu este singur, el este însoțit și sprijinit de substanța sacră a ideologiei care-i capitonează

conștiința, făcându-l să creadă că el este însuși virtutea, cea care nu poate emana decât acțiuni benefice”¹⁵. 2. **„știință și ideologie** Ideologiile găsesc în adevărurile descoperite de științe un mijloc ideal pentru a-și legitima sistemul lor de credințe, iar în caracterul sistematic și coerent al teoriilor științifice un teren fertil de raționalizare. Prin esența ei, o ideologie se ferește să descopere adevărul prin supunerea propozițiilor ei verificării empirice sau logice. Ea trebuie să convingă că sistemul său de valori este cel mai bun și să împingă partizanii la acțiune pentru impunerea lor. Adevărul ei este prestabilit: el constă în câteva *scheme logice* care să pună în mișcare *fundalul emoțional* al credinței în cauză. Descoperirea adevărului ar oferi surprize neplăcute, relevând nonsensurile, contradicțiile, ceea ce ar echivala cu revizuirea nucleului său. De aceea, ideologiile împrumută elemente conceptuale din filosofia populară sau din operele de vulgarizare științifică. Importantă este analogia formal-exterioară, care permite receptarea și interiorizarea mesajelor ideologice fără un efort intelectual deosebit, în special pe canalele sensibilității și contagiunii în grup. Ideologia și științele sociale interferează

„pe planul fenomenelor umane, istorice, juridice, politice, economice, care sunt revendicate ca obiect de studiu de științele umane și sunt, în același timp, arena pentru luptele ideologice. Dar dacă există o interferență a domeniilor științifice și ideologice, aici se conturează o opoziție de scopuri”¹⁶.

Gândirea științifică este abstractă, atemporală, obiectivă și univărsală. Scopul ei este cunoașterea realității, a structurilor și funcțiilor acestora, sub forma unor legi și propoziții logice. O ideologie nu-și propune să cunoască realul, ci *să-l justifice sub aparența posibilului*. Ea ne va spune cum ar trebui să arate, dacă-i vom atribui un sens. Sensul este dat de judecățile de valoare care implică o dimensiune normativă asupra realității. Pe măsura dezvoltării cunoașterii științifice, ideologia asimilează noile descoperiri și le integrează în structura logică a discursului său, sub aspectul formei sau al stilului dominant al descoperirilor. Caracterul scientist pseudorațional al ideologiilor devine și mai evident odată cu demonstrarea existenței unei ideologii a științei, care generează o tensiune esențială între cunoaștere și imaginație la nivelul fiecărei epoci. După cum orice act de cunoaștere presupune o analiză critică prealabilă a teoriilor anterioare și respingerea unora dintre ele ca false sau depășite, tot astfel sistemul de credințe al omului de știință va pune asupra descoperirilor sale o pecete ideologică. Tendința de a vedea în structurile realului relații matematice, scumpă lui Descartes și lui Leibniz, sau o imagine eternă a lumii, în mecanica clasică a lui Newton, țineau de stilul clasicismului, caracterizat prin „forța centripetă” a ideilor „într-un sistem de cunoștințe universale și eterne”. Înverșunarea cu care a fost apărută geometria euclidiană sau dogmele religioase în Evul Mediu trădează reziduurile ideologice din cunoașterea științifică. Oricât de paradoxal ar putea părea la prima vedere raportul dintre știință și ideologie, la un nivel mai adânc, ideologia este un suport negativ, un excitant pentru interogația filosofică a omului de știință asupra celor mai intime premise științifice ale sale. Aceasta și explică de ce ideologiile însoțesc ca o umbră curente științifice, filosofice și culturale. În fond, știința nu este amorală: în finalitatea ei ultimă, ea se bazează pe judecățile de valoare, presupune un scop. A deforma realul în funcție de anumite valori, sub aparența unei coerențe logice a faptelor, reprezintă o particularitate a discursului ideologic. „Barajul ridicat împotriva unei noi teorii științifice este, adeseori, opera unei rezistențe strict umane, a unei generații de savanți, a unui grup anume, ale căror cariere, poziții și prestigii depind de vechea teorie, care e pe punctul de a fi detronată. Însuși Albert Einstein a zis-o: o descoperire se impune mai puțin prin forța argumentelor prezentate comunității științifice, cât, mai degrabă, prin dispariția progresivă a susținătorilor vechii teze și înlocuirea lor în posturi cu noua generație de cercetători”¹⁷. Însă, oricâtă pondere ar avea slăbiciunile umane, vanitatea, dușmăniile, rivalitățile, deosebirile de interese, însăși cecitatea intelectuală, în luptele care îi divid pe savanți, și oricât de puternică ar fi rezistența lor față de răspândirea și acceptarea noilor cunoștințe, nu mai puțin adevărat este că, pe acest teren cel puțin *criteriile obiective* și autenticitatea informației rămân elementele decisive, care tranșează, în final dezbaterile. Nu la fel stau lucrurile însă cu imensa familie a doctrinelor ce amestecă știința și ideologia, sau, mai precis, care nu sunt decât ideologie

sub pretext științific, construită pe elemente împrumutate din diverse discipline și limbaje științifice. După cum susține Jean François Revel în lucrarea sa „Cunoașterea inutilă“, omul are o profundă nevoie ideologică. „Omul normal nu caută adevărul decât după ce a epuizat toate celelalte posibilități.“¹⁸ Pentru Foucault nu există cunoaștere adevărată, ci doar diverse puncte de vedere, căci între ideologie și știință a fost ștersă orice graniță. Publicul, pe toată perioada în care știință sau ideologie sunt la modă nu este niciodată mișcat de contestările acestuia, oricât de bine fondate ar fi ele, pentru că el însuși solicită această „formație discursivă“, în locul cunoștințelor exacte, preferându-i gratificația afectivă. Critica psihanalitică a raționalismului științific făcută de Gaston Bachelard evidențiază geneza unei ideologii a științei, plecând de la un moment de criză internă a acesteia.

„Ea nu are sursa sa la suprafață, pe terenul însuși al observației, ea izvorăște din reacții mai intime (...). Aceste forțe centripete decurg din două surse, psihologice și sociologice, amestecate în mod indisociabil. Pe de o parte, imaginația și afectivitatea, tendințe subconștiente și inconștiente, stimulează structurări imaginare, onirice și psihanalitice; pe de altă parte, tradițiile, miturile și, poate, inconștientul colectiv furnizează acestor forțe centripete cadre, categorii, modele.“¹⁹

Scopul cunoașterii este obiectiv, universal, fără echivoc: el pretinde să explice realul, în structurile și funcțiile sale, așa cum este el. Scopul ideologiei exprimă un real așa cum ar dori ea să fie. O ideologie este expresia unui scop normativ care se pretinde obiectiv, de unde aspectul unei său în esență echivoc. Este o „viziune“ semnificativă, concomitent, asupra unei anumite realități, unei stări de fapt și, totodată, a unei intenții valorizante și deformante. Dacă știința s-ar strădui să explice realul și să-l cuantifice pein legi, ideologia l-ar deforma în funcție de anumite valori pe care ar dori să le găsească înscrise în el. Între gândirea științifică și gândirea ideologică se instituie o luptă pentru supremație, probabil imposibil de obținut și de menținut. Se pune întrebarea *în ce sens sunt ideologiile obstacole epistemologice în calea apariției unei gândiri științifice?* Gaston Bachelard răspundea la această întrebare în 1938, publicând în același an, „La formation de l'ésprit scientifique“ și „Psychanalyse du feu“. Constituindu-se ca știință, gândirea științifică dezvăluie cunoștințele anterioare ca false și nu ca ideologice. Este o filosofie a științelor care demască aceste erori ca ideologice — „metafizice“ la Comte, „ideologice“ la Marx, „psihanalistice“ la Bachelard, „neopozitivistice“ la Althusser.

„Gândirea științifică se constituie revenind asupra unui trecut de erori ideologice. Se cunoaște împotiva unei cunoașteri anterioare, distrugându-se cunoștințe greșit alcătuite.“²⁰

În același timp în care se constituiau, în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, o astronomie și o fizică matematică, apărea o ideologie științifică, visul unei naturi integral matematizabile pusă în scenă de un zeu matematician, geometru și mecanic pentru Descartes, algebrist și calculator pentru Leibnitz. Dacă ideologia renaște astfel din cenușa sa științifică, aceasta se explică prin faptul că funcția ideologică nu este distrusă prin apariția gândirii științifice, ci că ele coexistă. În „Noul spirit științific“, Bachelard scria că „un concept are cel mai mult sens în momentul în care își schimbă sensul“. Prin prisma acestor schimbări de sens se manifestă concomitent fecunditatea conceptului și progresului științific. Pentru a restitui unui concept științific sclerosat suplețea sa, puterea sa transformatoare, viața sa științifică, va fi necesar să i se integreze condițiile experimentale ale folosirii lui, evitându-se astfel ca el să poată dobândi o existență autonomă ideatică desprinsă de real. Gândirea științifică pare deci să-și secreteze propria ideologie, ea sclerosând în virtutea inerției și obișnuinței concepte care, până atunci, apăreau ca idei metafizice mai mult ca instrumente operatorii. E dificil de conceput o contaminare a gândirii științifice prin ideologii politice, religioase, sociale sau economice. Acestea pot înrăuri instrucția viitorului om de știință, precum și condițiile în care își exercită practica științifică, dar, mai precis, nici o închișiție nu l-a putut împiedica pe Galilei să progreseze în descoperirea legilor mecanicii cerești și, mai aproape de noi, descoperirile microfizice au aceeași valoare științifică, indiferent dacă ele izvorăsc din laboratoare americane, chineze sau ruse. Se poate afirma chiar că ele nu au o valoare științifică decât în măsura în care ele scapă de ideologiile politice ale societăților unde au fost produse. Ar exista, deci, o înrăurire directă

a ideologiilor asupra cercetării științifice prin scopuri tehnologice impuse omului de știință și prin mijloacele puse la dispoziția sa, și o autonomie a procesului cercetării care ar conține într-însul propria sa valoare, independentă de orice ideologie. Gândirea științifică, prin obiectele, metodele și rezultatele sale, își afirmă specificitatea față de domeniul ideologic și ea se constituie și se dezvoltă în opoziție cu influențele ideologice renăscând din cadrul sau din afara ei. Dar specificitate nu înseamnă nici independență, nici autonomie absolută. Cercetările științifice se dezvoltă într-o istorie în care ar fi un procedeu ideologic să se facă abstracție de la ele. Cu atât mai mult cu cât ideologiile înfrânte de științe nu au liniște până ce nu recuperează din punct de vedere ideologic științele. Dacă unitatea științei nu există în fapt și, totuși, se vorbește în continuu despre ea, aceasta se explică prin aceea că ea exprimă o dorință, un scop normativ care tinde să disimuleze realitatea; că ea ține de o ideologie sau chiar o întemeiază. Pentru Auguste Comte ea a fost o ideologie de reorganizare socială la scară mondială. A stabili definitiv un mod de gândire pozitiv sau științific apăsarea a fi mijlocul și garanția unei reorganizări sociale stabile și definitive. „Știința trebuia să fie una singură pentru ordinea bazată pe ea să fie ea una singură. Optativul ideologic are proprietate față de indicativul științific sau pozitiv. Funcția ideologică generală a științei este definită de Auguste Comte drept „pretenția de a conferi un credit dobândit pe drept în numele generic de «știință» unor afirmații al căror adevăr nu poate fi dovedit de nici una din științele constituite. Acest proces de transfer al creditului, din domeniul științific la un domeniu extraștiințific, «prin intermediul etichetei științific», ne pare a fi resortul fundamental al acestei funcții ideologice a științei.” (A. Comte: „Cours de philosophie positive”). Astfel, tot ce este științific este adevărat și tot ce este adevărat este științific. Acest sistem este experimentat zi de zi prin intermediul publicității și propagandei: eticheta = științific = este necesară și suficientă pentru a obține vânzarea produselor, a impune teorii, a garanta succesul tehnicii, a impune linia politică. A crede în știință înseamnă a instaura o ordine științifică. În felul acesta, ideologia, care părea învinsă de constituirea și dezvoltarea științelor, recuperează și anexează gândirea științifică sub denumirea de „știință”. Stimulându-se și glorificându-se știința, se stimulează și se glorifică funcția ideologică însăși. Ideologia științei este, într-un anumit sens, ideologia dominantă a lumii contemporane, deoarece, dincolo de antagonismele politice, sociale și economice, ea pare să domnească în țările industrializate ca și în țările în curs de dezvoltare sau subdezvoltate care aspiră să-și soluționeze problemele creșterii economice și ale nivelului de trai. Ea s-a transformat într-un feteș, într-o forță magică, într-un panaceu spre care se îndreaptă toate aspirațiile ultragiutate de durerea înșelată a Speranței. Limita de dezvoltare a acestei ideologii științifice apăsarea încă din 1937, în „Cea mai bună dintre lumi” de Aldous Huxley: știința constituia acolo obiectul unui cult generalizat dar, în mod corelativ, științele, cercetarea fundamentală, dispăruseră întru totul. Acesta era prețul de plătit pentru instaurarea încrederii oarbe în puterea taumaturgică a științei. La limită, ideologia științei omorâse științele. Dacă, într-o primă fază de opoziție, științele păreau învingătoarele ideologiilor, în cea de-a doua ideologia pare să repurteze o victorie definitivă. Într-adevăr, tentația fructului oprit, voluptatea autoamăgirii, iluzia că nu păcătuiești pentru că slujești Binele — joacă, în geneza erorii, un rol indiscutabil, mai puternic decât slăbiciunile propriu-zis intelectuale, indiferent că filosofii susțin contrariul. Până la Marx și Engels, cărora le revine meritul de a fi dat o expresie teoretică precisă și globală ideii conform căreia greșelile noastre — în măsura în care ele provin din cauze exterioare gândirii — nu pot fi corijate de simplul efect al reflecției critice, al argumentației, al informației exacte, toate încercările filosofice asupra greșelii vedeau originea acestora în erori tehnice, în vicii de raționament, în insuficiențele metodei și ale procedurilor de verificare. Eroarea nu poate fi contracarată decât de rezistența elementelor care o contrazic, ori de rapiditatea cu care acceptăm să ne schimbăm punctul de vedere, însă nu datorită informațiilor noi, ci din simpla necesitate de a răspunde unor noi exigențe, fie practice, fie pasionale. Cu teoria lor despre ideologie, Marx și Engels nu se întorceau pur și simplu la pragmatism, adică la ideea după care concepțiile noastre, fie ele lipsite de obiectivitate teoretică, posedă o obiectivitate practică, sunt unelte forjate pentru și prin acțiunea directă. În teoria marxistă a ideologiei, acestea nu au un alt statut decât cel de

justificări mincinoase, amăgitoare și fără eficacitate ale actelor noastre. În opera lui Marx, alienarea desemnează procesul de înstrăinare a propriei noastre identități prin care noi adoptăm adesea ideologia clasei care ne domină; acest paradox, bazat pe o societate încă rațională, admite că ea, clasa dominantă, dispune de mijloace de comunicare, de cultură, învățământ, difuzare a informației, de îndoctrinare religioasă, politică și morală ce-i permit să modeleze mentalitățile și credințele claselor dominate. Clasele dominate aderă la o ideologie contrară propriilor interese, ba chiar unor societăți întregi, care ajung să asimileze o concepție despre lume, străină de propria lor condiție. Travestind vulgar raporturile sociale și exprimând foarte inabil resorturile acestora, ideologia, care nu se sfiește să adopte formele ipocriziei banale, ori de câte ori este cazul, pare să satisfacă în secret necesitatea înalt-spirituală a minciunii. Tocmai din această necesitate, lipsă de orice ingredient materialist decurge și *deformarea științei de către ideologie*. Politica poate să-și exercite aici influența, dar mai degrabă ca o pasiune a spiritului decât ca reflectare a luptei de clasă, și mai mult, prin teroarea intelectuală a corolarilor săi naturali: frica și conformismul. De asemenea, istoria a demonstrat cum ideologia dusă până la delir ajunge să orbească și mințile cele mai savante, a căror sacră misiune ar trebui să fie nu anularea surselor cunoașterii, ci dimpotrivă. De o cu totul altă natură este pătrunderea ideologiei în lumea științei unde ea falsifică, mutilează, deturnează faptele precise, în beneficiul tezei ideologice. Fără îndoială că înșelăciunea devine tot mai dificilă, pe măsură ce domeniile sunt tot mai riguroase, rezistente, prin însăși natura lor, la intruziuni. Numai că disciplinele cu larg marje de incertitudine se pretează la manevrări, cu atât mai mult cu cât acestea nu vizează neapărat influențarea mediului științific, cât mai ales deturnarea publicului, care-i lipsit de control e dispus să-i creadă pe cuvânt pe ideologi. Lupta împotiva falsificării datelor obiective este grea poate tocmai pentru că sursele falsității se află chiar în noi înșine. Orbirea voluntară sau semiconștientă provin din faptul că dorința noastră este considerată adeseori realitate exterioară și, deci, un element-cheie al bătăliei ideologice pe care o susținem în arena politică „de acasă”, de cele mai multe ori trivială și efemeră. În loc ca îmbogățirea informației prin experiență să servească la calcularea cât mai corectă a acțiunii, se întâmplă invers, ca acțiunea să programeze a priori prezentarea informației. Așa au stat lucrurile în secolul al XVIII-lea, când credința în bunătatea nativă a sălbaticilor (grație faptului că au scăpat de forța corupătoare a civilizației, despotismului și „superstițiilor”) reprezenta piesa supremă din arsenalul ideologic al Luminilor. Dacă asupra spiritului științific nu se exercită o constrângere rațională, poate și el să devină o pradă a ideologiei mai ales când este vorba de științe sociale. Nu de puține ori savantul se agață de propria-i grilă inter-pretativă și respinge faptele rebele față de teoria pe care o slujește, fapte ce rezidă din tot felul de prejudecăți morale, religioase, politice sau culturale, fără nici un raport anume cu tema cercetării de bază. Ideea că omul este bun de la natură, dar că societatea îl corupe a servit de paravan ideal vână-torii de sclavi sau atrocităților comise de conchistadori. Persistența acestei teze a servit în cercetările ulterioare din antropologia culturală, de exemplu, drept fundal inconștient pentru idealizarea identităților culturale a societăților primitive. Recurența ideologică ce a stat la baza evitării în descrierea științifică a cruzimii și violenței omului primitiv a fost tocmai persistența acestui postulat filosofic al Luminilor reactualizat de presiunea mediului contemporan; unii cercetători au confundat studiul realității obiective cu propriile lor aspirații sau angoase provocate de criza civilizației din societățile omului alb. Uzura arsenalului de argumente științifice ale unei ideologii este preludiul nașterii unei ideologii a științei. Pe scurt, pe plan științific, ideologiile renasc mereu. Unii critici ai pozitivismului doresc să meargă mai departe, sugerând că, pe lângă inexistența unei diferențe evidente între știință și ideologie, mare parte din știința naturală este ea însăși ideologică. Dezbaterile privind statutul științei naturale sunt stimulate de eșecul progresului științific în a oferi condiții de viață mai bune sperate de mulți oameni în secolul trecut; apariția mișcărilor ecologice și antinucleare sunt doar exemplele cele mai evidente ale acestei frământări. Susținătorii acestei opinii care și-au manifestat neîncrederea față de știința naturală și tehnologia inerentă au fost Herbert Marcuse, Max Horkheimer și Theodor Adorno, membrii cei mai proeminenți ai „colii de la Frankfurt”. Ei considerau că marxismul a fost substanțial

influențat de încrederea iluminismului în rațiunea științifică și în concepția derivată a progresului socio-uman ca posibilitate de stăpânire a naturii prin acumulare de cunoștințe. Conform lui Horkheimer, o dată cu progresul științei, folosirea rațiunii devenise exclusiv „instrumentală”. „În marile sisteme filosofice ale trecutului, oricât de supuse erorii ar fi fost, cel puțin se dezbăteau scopurile vieții Omului. În ziua de azi, rațiunea a fost redusă la jargon tehnic despre mijloace, discuțiile despre scopuri fiind domeniul propagandei. Dezbateră obiectivelor societății a fost ocultată de industrializarea rațiunii, de faptul că aceasta a devenit slujitoarea dominării tehnice”. Metoda științifică a fost etalată ca un criteriu dar, conform lui Horkheimer:

„știința nu deține o pătrundere realistă a acelei relații multilaterale de care depind propria existență și direcția activității, mai exact a societății... Aceasta deoarece și știința este determinată în privința țelului și direcției sale nu doar de propriile tendințe, ci, în cele din urmă, și de viața socială.” („Dialectic of the Enlightenment“)

Atacul împotriva presupusei neutralități a științei și ascensiunii ei ca model al gândirii raționale a atins apogeul în operele lui Herbert Albert Marcuse, în special în *Om unidimensional*, a cărui teză centrală era că:

„universul operațional închis al civilizației industriale dezvoltate cu terifianta ei armonie între libertate și oprimare, productivitate și distrugere, creștere și regresie este preprogramat în această idee a Rațiunii ca proiect istoric specific. Etapele tehnologică și pretehnologică împart anumite concepte fundamentale ale omului și naturii ce exprimă continuitatea tradiției occidentale. În interiorul acestei continuități, diferitele moduri de gândire se ciocnesc reciproc; ele aparțin unor modalități diferite de înțelegere, organizare și modificare a societății și naturii.”

Atacurile la adresa infailibilității științei a venit din partea a doi filosofi anglosaxoni ai științei. În influența lui carte „Structura revoluțiilor științifice”, Thomas Kuhn a contestat imaginea tradițională, empirică și rațională a științei ca acumulare continuă de fapte acceptate ce relevă progresiv natura reală a lumii. Dimpotrivă, conform lui T. Kuhn, știința a procedat prin salturi de la o paradigmă la alta. O paradigmă era stabilită de

„realizări științifice universal recunoscute, care pentru o vreme oferă probleme și soluții model unei comunități de practicanți.” („Structura revoluțiilor științifice“).

Cu timpul, fiecare paradigmă se dovedea insuficientă pentru punerea de acord a discrepanțelor și anomaliilor, moment în care se propuneau una sau mai multe paradigme noi. Paradigma conține caracterele și proprietățile unui model general, predeterminând activitatea cercetătorului. Toată cercetarea științifică se înscrie în cadrul trasat de stilul epocii sale, în „paradigma” timpului. Opera lui Newton, Lavoisier, Kant, Descartes, Adam Smith au fixat posterității pentru mult timp termenii în care se vor pune problemele într-un anumit domeniu de cercetare. În acest sens, orice gândire este condiționată de un fundal ideologic. De aici și până la a nega orice diferență între cunoaștere și ideologie, așa cum o fac Michel Foucault sau Louis Althusser, e o distanță mare, căci nu se poate susține orice realitate intelectuală este, de fapt, o ideologie. O atare poziție conduce la scepticism, făcând din cunoaștere o simplă succesiune de interpretări ideologice, ideologia fiind considerată drept singura cunoaștere adevărată. În cazul paradigmei, este vorba de o reprezentare științifică, interioară și strict obiectivă, nu de o ideologie, ci mai degrabă de o teorie, de protecția coerentă a unui anumit moment de cunoaștere. În cadrul acestei teorii, desigur, se află înscris cercetătorul, numai că, încă o dată, criticile sale rămân științifice, nu ideologice. Negarea sau justificarea absurdă a faptelor nu au decât un singur scop: salvarea paradigmei. Deși Thomas Kuhn nu a susținut niciodată că nu existau motive întemeiate pentru a decide între paradigmele concurente, el a accentuat că aceasta nu reprezintă o simplă chestiune de experimentare și apel la argumente. Un partizan mai radical al iraționalității metodei științifice este Paul Feyerabend, care afirmă că ideea potrivit căreia știința naturală conține cunoștințe independente de ideologie, prejudecăți sociale este pur și simplu un „basm” — neexistând o diferență esențială între știința naturală și revendicările misticismului sau religiei. („Against Method“) Deși ideile lui Feyerabend ating într-adevăr granițele mai extravagante ale relativismului, în ultimele două decenii s-a înregistrat un val de critici atât la

adresa ideii că știința naturală este neîndoios obiectivă, cât și cu privire la aplicabilitatea metodelor științelor naturale în științele sociale. 3. **Religie, ideologie și utopic în gândirea politică*** Ideologia își propune să desemneze, în linii mari, adevăratul sens al acțiunilor colective, să contureze modelul societății legitime și superioritatea sistemului său de valori, să indice care sunt deținătorii legitimi ai autorității, finalitățile pe care comunitatea trebuie să le propună și mijloacele de a ajunge la ele. Ideologia politică procură o explicație sintetică unde faptul particular capătă sens, unde evenimentele se coordonează într-o unitate în mod plenar semnificativă. Liberalismul, socialismul, naționalismul, conservatorismul etc. nu vizează nimic altceva decât afirmarea principiilor esențiale, a evidențelor incontestabile din care acțiunile specifice își trag sensul și justificarea. Frontierele influenței ideologice sunt imposibil de fixat, căci ideologia oferă semnificații generale într-o lume în care numeroase practici

* Problematika utopiei va constitui un capitol special al acestui curs (n.nr. — N.F.)

sociale îi refuză jurisdicția: activitățile științifice, tehnice, de producție tind să-și creeze fără încetare propriile instanțe de legitimare și propriile norme de activitate. Ideologiile trebuie să depună eforturi susținute pentru integrarea unitară a diversității și pentru a-și readapta permanent interpretările exigențelor cotidiene. ²¹ Cum această construcție este legată de experiența fiecărei culturi sau clase sociale, câmpul este deschis reinventării conflictuale a timpului pentru fiecare grup social sau mișcare politică; ideologia își legitimează acțiunile prezente prin raportare la un viitor prezentat într-o manieră, într-o lumină dezirabilă. Acolo unde religia nu putea oferi decât răspunsuri evazive, ce gravitează mereu în jurul precunoscutei mântuirii individuale, ideologia va trebui să ofere răspunsuri plauzibile chiar și atunci când nu pot fi avansate argumente infailibile de tipul dogmei religioase. Ideologii îndrăznesc adeseori să pună problema fericirii colective, însă nu se simt în măsură să propună criterii absolute sau soluții radicale pentru obținerea (atingerea) acesteia. Astfel, chiar în centrul preocupării lor se înscrie conflictul, nu de factură conjuncturală, ci esențială. În ceea ce privește acțiunea și scopurile sale legitime, ideologia desemnează valori și le decide ierarhia. Ea reînnoiește valorizarea diferențiată pe care o realiza, după propria-i logică, religia, desemnând grade de puritate și perfecțiune, ierarhii ale păcatelor și nivele de sanctificare. De aceea există puncte comune în construcțiile alternative ale religiei (calea binelui și calea păcatului) și dihotomii ale aserțiunilor politice (linia neagră și linia roșie, extrema stângă, extrema dreaptă) de vreme ce în ambele cazuri de a face cu discursuri practice ce se conformează exigențelor impuse de cuplul legitimare/invalidare. Dar dacă religia este în măsură să-și fundamenteze valorile pe un principiu cu atât mai puțin contestabil cu cât el este imposibil de verificat, ideologia este privată de această garanție absolută, fiind pusă în situația de a crea și recrea argumentele necesare impunerii propriilor valori, fără a putea apela la instanța unei autorități incontestabile. În plus religia poate eluda violența discuțiilor aprinse pe seama valorilor, transferând interesul pe importanța valorilor spirituale și pe mântuirea individuală indispensabilă, oferind în același timp fiecăruia refugiul unui dialog cu divinitatea. Ideologia nu dispune de acest recurs și trebuie să propună valori sociale legate de acțiunea colectivă, să incite pe fiecare la contribuții concrete în cadrul colectivității, chiar și atunci când obiectivele sale riscă în orice moment să-și dezvăluie relativitatea. Ideologia politică reia demersul mitic și religios de identificare a indivizilor. Apelând la un grup sau acțiune particulară (partid, clasă, națiune), ea le desemnează limitele și creează instrumentele de mărire a unității vizate. Pentru ca acțiunea să fie posibilă, va trebui ca limbajul să participe la întreținerea loialităților individuale față de colectivitate și a jocului de identificare a eu-lui în grup. Ideologia va putea astfel reconstrui o violență simbolică nu mai puțin radicală ca aceea din unele religii: inamicul intereselor și valorilor grupului legitim nu este mai puțin condamnat decât cei lipsiți de credință. Religiiile camuflează violența socială, exaltând valorile spirituale și încurajând adeseori o oarecare detașare față de probleme lumești (budhismul, taoismul, jansenismul); ideologia politică împiedică accesul la aceste evaziuni. Ea poate, de asemenea, refuza adversarului ideologic ceea ce religia acordă adeseori celui (celor) de altă credință în vederea iertării greșelilor sale. Acest lucru trimite cu gândul

la fanatismul pe care îl poate dezvolta gândirea ideologică, fanatism pe care raționaliștii îl atribuiau în mod exclusiv religiei. Ideologia politică reactivează funcția tradițională a miturilor și religiilor, aceea de a asigura consensul social în jurul unui model construit de ea, o paradigmă care să justifice valorile propuse de ea. Această generalizare ideală pe care o realizează ideologia nu este o pură imagerie fără contur și conținut: este vorba despre o generalizare explicită numind marile roluri sociale și afirmând în mod patetic, chiar brutal, necesitatea acestor roluri. Discursul feudal, de exemplu, susține că toți oamenii sunt egali, dar este vorba despre o egalitate în fața lui Dumnezeu și a morții; pentru organizarea socială el afirmă și repetă că societatea este și trebuie divizată în trei caste: nobilimea, clerul și starea a treia și caută, nu întunecând, ci clarificând, să regândească acest sistem de inegalitate. Ideologul crede și reușește să-i facă și pe alții să creadă că el deține un Adevăr global, fondat pe probe obiective. Deși ideologia nu relevă distincția dintre adevăr și fals, ea fiind un amestec indisociabil de emoții puternice și idei, selecționate în numele unei cauze, manifestări de fanatism și nu de cunoaștere lucidă. Pentru Shils, credința ideologului se învecinează cu cea a profetului sau a reformatorului religios, și nu cu cea a savantului, fie acesta și un credincios devotat. Distincția dintre ideologie și religie este uneori delicată deoarece există reformatori religioși, precum Savonarola (Italia), care în numele unei etici universale a înșângerat Florența, sau Komeini (Iran), „care-și prelungesc religia ca ideologie politică și socială, slujită de un exercițiu totalitar menit să-i legitimizeze absolutismul puterii. La fel, putem considera revocarea edictului de la Nantes și persecutarea protestanților de către Ludovic al XIV-lea drept un act deopotrivă religios și ideologic, dat fiind că noțiunea de monarhie de drept divin conferea catolicismului rolul de a legitima absolutismul. Când profeții se avântă în ideologie ei devin oameni de acțiune și lideri politici”²¹. Pe de altă parte, fanatismul, ca explicație, nu este suficient pentru a explica un sistem ideologic și nici capacitatea sa de incitare la acțiune. Ideologia conține întotdeauna un element, dacă nu rațional, în orice caz, „comprehensibil“, cum spunea Max Weber, ca și o doză de eficacitate. Aceasta este cu atât mai necesară, cu cât și aici rezidă una din componentele sale esențiale — ea acționează asupra maselor, activându-le. Nu se poate vorbi despre o ideologie decât în prezența unor credințe colective, ideologul solitar, relativ, inofensiv. Ideologia „este mult mai activă decât prejudecata, iluzia consolatoare, eroarea banală, scuza, mania inofensivă sau ideea primită, deși le include pe toate acestea. Ideea primită poate fi pasivă, în vreme ce ideologia este invariabil activă, colectivă fiind”²². Procesul cristalizării ideologice demonstrează că ideologia nu este neutră sub raport afectiv, vom putea înțelege acest lucru citindu-l pe Cioran: în „Genealogia fanatismului” din „Tratat de descompunere”, ca și în „Istorie și utopie”:

„În sine orice idee este neutră, sau ar trebui să fie; dar omul o însufletește, proiectându-și în ea flacăra și nebunia; impură, preschimbată în credință, ea se inserează în timp, capătă chip de eveniment: are loc astfel trecerea de la logică la epilepsie... Așa se nasc ideologiile, doctrinele și farsele înșângerate. Idolatri din instinct, convertim în absolut obiectele viselor și intereselor noastre. Istoria nu este decât o defilare de false Absoluturi, o succesiune de temple înălțate unor pretexte, o înjosire a spiritului în fața Improbabilului.... Puterea [omului] de a adora este răspunzătoare de toate crimele sale, cel care iubește peste măsură un zeu îi constrânge și pe ceilalți să-l iubească și îi extermină dacă refuză. Orice intoleranță, orice intransigență ideologică sau prozelitism dezvăluie fondul bestial al entuziasmului. Când omul își pierde «facultatea» de a fi indiferent, el devine un asasin virtual... Adevărații criminali sunt cei care stabilesc o ortodoxie în planul religios sau politic cei care disting între credincios și schismatic. Când refuzi să admiți că ideile pot fi schimbate între ele, sângele curge... Sub hotărârile ferme se înalță un pumnal; ochii înflăcărați prevestesc crima. Niciodată spiritul șovăitor, atins de hamletism, nu a fost primejdios: principiul răului rezidă în tensiunea voinței, în inaptitudinea pentru pacea desăvârșită, în megalomania prometeiană a unei rase îmbuibate de ideal care explodează sub presiunea convingerilor care, pentru că a batjocorit îndoiala și lenea — vicii mai nobile decât toate virtuțile sale — a apucat-o pe calea pierzării, a istoriei, amestec indecent de banalitate și apocalips... Certitudinile sunt aici nenumărate: înlăturați-le, înlăturați mai ales consecințele lor: veți reconstitui astfel paradisul. Ce altceva este Căderea,

decât urmărirea unui adevăr și siguranța de a-l fi găsit, pasiunea pentru dogmă, statornicirea într-o dogmă? De aici rezultă fanatismul — țară capitală, care îi dă omului gustul eficacității, al profeției, al terorii — lepră lirică prin care molipsește sufletele, le supune, le sfărâmă sau le exaltă...Într-un spirit arzător regăsești un animal de pradă deghizat; niciodată nu te poți feri îndeajuns de ghearele unui profet... Depărtați-vă de el când înalță vocea, chiar în numele cerului, al cetății sau al altor pretexte: satir al singurătății voastre, el nu vă iartă că trăiți dincoace de adevărurile și mâinile sale; isteria sa, bunul său el vrea să vi-l împărtășească, să vi-l impună și să vă desfigureze.”²³

Căci ideologia este, în egală măsură, intolerantă și contradictorie. Intolerantă, pentru că este incapabilă să conceapă că mai există și alt-ceva în afara ei, contradictorie, fiindcă este dotată cu strania facultate de a acționa într-un mod opus propriilor ei principii, fără a avea vreo clipă sentimentul că și le trădează. Eșecul repetat nu o face să se pună sub semnul întrebării, ci dimpotrivă, o stimulează să-și radicalizeze demersul.Utopia, termen inventat de Thomas More (ca simplă transliterație a formei grecești a cuvântului) semnifică o ficțiune care nu avea „un loc al ei”, adică o lume inexistentă. De vreme ce More se gândise la o finalitate critică și constructivă când a descris insula imaginară, nonexistentul său a fost declarat nonposibil. Cu toate acestea, cuvântul a deschis calea unui mod de gândire bazat pe forța, pe puterea semantică a prefixului său, pe „non-“. Utopicii, care nici nu se numesc și nici nu se autopercep astfel — de la Platon la Campanella — speră în lumea lor perfectă. Utopicii, care se consideră astfel, pot dori o lume perfectă, dar nu cred în realizarea ei.Astfel, ceea ce distinge utopia față de mit, pe de o parte, și ideologie, pe de altă parte, este tocmai faptul că o stare de lucruri utopică nu numai că nu este niciunde, ci nu se găsește nicicând, în nici un viitor. Pe scurt, utopia este un nonexistent prin faptul că este un nonposibil.Karl Mannheim a fost poate autorul cel mai influent în procesul de distrugere a semnificațiilor care l-au făcut pe More să inventeze termenul „utopia“. Pentru Mannheim, utopia este doar un mod de gândire care „transcende“ realitatea existentă într-o direcție revoluționară. Dar a vorbi despre un mod de gândire care transcende ceea ce există într-un timp oarecare nu înseamnă prea mult, pentru că, într-un fel sau altul, gândirea întotdeauna transcende existentul. Dacă recurgem la o comparație, specifi-cul utopiei lui Mannheim se găsește în funcțiunile sale revoluționare. Lucru confirmat și de faptul că acele moduri de gândire ce transcend situația imediată într-un sens conservator sunt denumite de Mannheim „ideolo-gii“. Pe scurt, pentru Mannheim utopia nu este nimic altceva decât un complement al ideologiei, plasând ideologiile revoluționare pe un talger al balanței (și rebotezându-le utopii), iar ideologiile conservatoare (ideolo-giile pur și simplu) pe celălalt.Dacă termenul de utopie, această ficțiune mentală ce nu este localizată niciunde, este privat de funcția-semnificație originară se poate spune, o dată cu Oscar Wilde că „progresul înseamnă realizarea utopiilor“ („The Soul of Man under Socialism“, 1950) sau cu Lamartine, că este „posibil ca utopiile de astăzi să devină realitățile de mâine“, cu Marcuse că „drumul spre socialism poate trece numai de la știință spre utopie și nu de la utopie la știință“.Prin manipularea sensurilor și a definițiilor putem dovedi orice. Însă așa cum utopia de multe ori nu mai înseamnă utopie, mitul nu mai înseamnă mit (în sensul în care termenul a fost utilizat până acum) pentru autori ca MacIver ori Lasswell sau Kaplan. Pentru MacIver, mitul este un termen neutru care „se deține de toate referințele la adevăr și fals“ și cuprinde toate „credințele valorice și noțiunile pe care oamenii le dețin“, prin urmare totul este mit, cu excepția tehnicilor.Ambivalența ideologiei care, în același timp, poate fi o utopie revoluționară și o ideologie vizând conservarea unei ordini sociale stabile, nu poate fi înțeleasă fără o analiză atentă a legăturilor dintre ideologia propriu-zisă (discursul său) și organizație (partidul, birocrăția politică). Această ambivalență ne obligă să nuanțăm distincția pe care o face Mannheim între *ideologie* și *utopie*. Pe de o parte, într-adevăr, utopia este întotdeauna candidată la statutul de ideologie conservatoare în societatea la a cărei dezvoltare concură și în care, odată instalată, își va găsi forme de legitimare și o conștiință socială nouă; pe de altă parte, și este un fenomen interesant, utopia, în măsura în care este inseparabilă structurilor organizaționale ale unei mișcări ideologice (a cărei element ea a devenit deja), îndeplinește o funcție ideologică prin raportare la această contra-societate care este organizația, partidul.Așezând în prim planul

finalităților sale apărarea unei instituții, ea însăși membră a societății reale la ale cărei activități participă în mod politic cultural, *utopia* se poate afla în situația de a fi în același timp revoluționară și revendicativă, conservatoare și integratoare. Invers, *ideologiile* nu-și pot refuza dimensiunile utopice, dublându-și apărarea ordinii sociale stabilite cu referiri la un trecut mitic, dotat cu toate calitățile de puritate și rigoare, prezentat drept ideal justificator al conduitelor conservatoare contra dinamicii revoluționare. Nu există discurs ideologic care să fie o simplă redundanță a ființei sociale, o redublare simbolică, în lipsa căruia putem observa modul în care afectivitatea și imaginarul agenților sociali ar fi investite și focalizate. Dintre această opoziție între un prezent respins și un viitor glorificat (al cărui triumf este prezentat ca fiind ineluctabil, proprie oricărei utopii, decurge o dialectică totalitară, opoziția absolută obligând la construirea unei viziuni asupra lumii ce-și asumă totalitatea întrebărilor și răspunsurilor privind problemele esențiale.

„În mentalitatea utopică înconștientul colectiv călăuzit de reprezentarea a ceea ce este dezirabil și de voința acțională ascunde privirii anumite aspecte ale realității. El întoarce spatele la tot ce ar putea zdruncina credința sa sau paraliza dorința sa de schimbare.” (Karl Mannheim, *Ideologie și utopie*)

O utopie propriu-zisă este o operă de critică socială în care autorul își închipuie o societate cu totul diferită de cea în care trăiește și care nu există nicăieri. Este în același timp un jos al inteligenței și o „eliberare în imaginar” (expresia aparținând lui Gérard Athabe), pe când o ideologie revoluționară este apărarea și ilustrarea unei acțiuni politice și sociale care urmărește să transforme realul.

„Potrivnică anomaliei, diformului, asimetriei, ea tinde spre consolidarea omogenului, a tipului, a repetiției și dogmatismului... izgonind iraționalul și ireparabilul, utopia se opune de asemeni tragediei, paroxism și chintesență a istoriei. Utopia este un amestec de raționalism pueril și de angelism secularizat.”²⁴

4. Funcțiile discursului ideologic În subcapitolul „știință și ideologie” din cartea „Langage et idéologie”, Oliwier Reboul enunță, sub forma a trei propoziții, diferențele de structură dintre discursul științific și discursul ideologic, în special la nivelul obiectivității și neutralității demersului cognitiv: 1. Ceea ce este științific nu este din această cauză și ideologic. Există un discurs rațional, cel al dreptului, al moralei, al filosofiei care se situează în domeniul științei, deoarece el nu este falsificabil și care nu este ideologic, cel puțin în măsura în care el nu are drept de funcție să justifice o putere. 2. Dacă un discurs este ideologic, aceasta nu din cauză că el este nonștiințific, ci pentru că el își neagă caracterul științific și își arogă un grad de evidență pe care el nu o poate pretinde. 3. Această negare provine tocmai din faptul că discursul ideologic este în serviciul unei puteri. El nu poate, deci, să fie științific, deoarece lui îi lipsește libertatea de a se expune la falsificare, de a se enunța sub forma lui „dacă... atunci” și, în consecință, de a se revizui. Nici o putere nu poate să accepte acest risc, riscul de a vedea dezmințite de către fapte formulele care o legitimează. Deci, discursul ideologic este constrâns, dar el este la fel de obligat să denunțe această constrângere, să se mândrească cu o libertate de exprimare și crez. În sens sociologic, ideologia este orice reprezentare colectivă care se poate studia din afară. În concepția sociologilor cunoașterii, funcția unei ideologii este de a servi de cod implicit unei societăți, un cod care să-i permită să exprime experiențele sale, să justifice acțiunile și încercările sale (precum războiul) și care să-i ofere un proiect comun. Deși puțin polemică și mai obiectivă, această concepție are un sens peiorativ, deoarece:

„A face dintr-o idee un obiect social, înseamnă a face din ea un obiect și a o descalifica ca idee. Redusă la funcția ei în societate, de exemplu la aceea de a justifica sau transforma ordinea stabilită, ideologia nu poate fi decât tendențioasă și își pierde întreaga credibilitate.”²⁵

În lucrarea mai sus amintită, Oliwier Reboul face o amplă și reușită descriere a relației dintre limbaj și ideologie; autorul susține, printre altele, că o definiție atât operativă, cât și posibilă, trebuie să țină cont de următoarele cinci trăsături ale ideologiei: 1. Datorită faptului că aparține unei comunități și este polemică față de altele, o ideologie este prin definiție *partizană*. Orice ideologie ar veni inherent în conflict cu alte ideologii. Spre deosebire de știință, „care luptă pentru adevăr și care trebuie să se încline în fața faptelor sau în fața teoriilor mai conforme cu faptele, o ideologie luptă pentru a învinge. Aceasta înseamnă că ea se impune nu numai prin rațiune și probe, dar și printr-o anumită

constrângere, de la seducție până la violență, trecând prin cenzură și disimularea faptelor²⁶. 2. O ideologie este întotdeauna *colectivă*. De altfel, aceasta o deosebește de opinie sau de credință, care pot fi individuale. Ea este o gândire anonimă, un discurs fără autor, ceea ce toată lumea crede fără ca nimeni să o gândească²⁷. 3. „O ideologie este în mod necesar *disimulatoare*. Nu numai că ea trebuie să mascheze faptele care o contrazic sau motivele întemeiate ale adversarilor ei, dar mai ales ea trebuie să-și ascundă propria ei natură. Dacă ea ar recunoaște esența sa de ideologie, ea s-ar distruge, așa cum lumina distruge întunericul.”²⁸ 4. Orice ideologie se pretinde *rațională*. Ea trebuie să ia în serios această pretenție căci tocmai aceasta deosebește ideologia de mit, de dogmă, de credințele religioase sau tradiționale. 5. Ideologia este o gândire în serviciul puterii. Olivier Reboul pleacă de la raportul stabilit de Marx dintre „idee” și „dominație” care este specific oricărei ideologii. „Ceea ce o deosebește de știință, de artă, ceea ce face ca ea să fie orice altceva decât o simplă viziune asupra lumii este că ideologia se află întotdeauna în slujba unei puteri, în care ea are ca funcție să-i justifice exercitarea și să-i legitimeze existența.”²⁹ Puterea pe care o exercită un grup social asupra altuia este o putere colectivă, iar această trăsătură i se pare esențială autorului: „Ea comandă pe toate celelalte și evocă, mai mult sau mai puțin explicit, o gândire care pretinde să ne învețe în timp ce ea ne îndoctrinează, care caută să ne convingă în unicul scop de a ne înregimenta.”³⁰

Întrucât, ideologia este tocmai ceea ce transformă dominația de fapt în autoritate de drept, care asigură supunerea permanentă fără a recurge la constrângerea fizică, legitimarea puterii poate să fie de diferite tipuri care nu sunt toate ideologice. Astfel, ar exista o *legitimare prin sacru*, caracteristică Ancien Regim-ului (regele este de „drept divin”, „reprezentant al lui Dumnezeu în regatul său”) și o *legitimare ideologică* a puterii după care discursul care legitimează puterea este de ordin rațional. El se justifică fie prin consensul cetățenilor, fie prin funcția pe care o asumă. Orice societate (globală sau particulară) produce și reproduce un sistem simbolic prin intermediul căruia ea își asigură coerența internă, scopurile și își elaborează formele specifice de exprimare. Acest câmp simbolic este în același timp o unitate, dar și o diversitate a organismelor. Fiecare ideologie se creează prin respingerea sau re-modelarea celor anterioare, răspunzând în mod contradictoriu discursurilor impuse și definindu-se prin distanța și opoziția față de sistemele existente. Tocmai în acest câmp structurat al semnificațiilor antagoniste se realizează munca ideologică sau dubla sa formă, de reproducere și de creație. Prin munca de reproducere, valorile și alegerile sunt confirmate și reactualizate în funcție de modurile de construcție proprii ideologiilor respective, însă reproducerea nu devine o simplă repetiție. În societățile în care apariția evenimentelor și semnificațiilor noi este foarte rapidă, ideologia trebuie să-și manifeste simțul imprevizibilului și să evite proliferarea acelor semnificații pe care nu-i poate stăpâni. Amenințarea permanentă a lansării unor ideologii concurente constrânge la apărarea și reactualizarea sensurilor ideologiilor actuale. Activitatea ideologică se va concentra asupra aprofundării simbolice a deosebirilor dintre discursurile vechi și aserțiunile noi, asupra operației de invalidare a semnificațiilor rivali; în același timp, orice creație se realizează printr-un proces de sinteză a elementelor deja existente. Obiectivul ideologului este acela de a dovedi, în același timp, originalitatea discursului său și superioritatea acestuia față de propozițiile adverse, demonstrând că elementele valabile recunoscute în aserțiunile rivale nu-și pot afla logica deplină decât în coerența pe care el o propune. Acest câmp de semnificații antagoniste este, simultan, un câmp de poziții sociale, în care orice expresie corespunde unei distribuții stricte într-o rețea definită de relații sociale. Fiecare luare de poziție în plan simbolic va corespunde unei poziții în rețeaua rivalităților, alianțelor și jurămintelor, a promisiunilor de credință și supunere. Indivizii își preiau rolul în funcție de poziția pe care o ocupă în câmpul teoretic. Ca orice câmp diversificat de producție, câmpul ideologic funcționează într-o manieră concurențială. Pluralitatea pozițiilor nu este juxtapunere, ci opoziție esențială, concurență, luptă și, în momente de conflict aprins, competiție. Orice creație ideologică, orice inovație se face în cadrul unei mișcări de revoltă, contra discursurilor instituite. Mizele directe și indirecte ale discursurilor corespund unor bunuri rare: recunoștința, creditul, puterea simbolică. Miza imediată ce animă

manipularea bunurilor ideologice este posibilitatea comunicării și stăpânirea ei de către subiectul producător. Prin discurs, ideologul se vrea recunoscut drept deținător legitim și posesorul adevărului suprem. În această comunicare, recunoașterea legitimității discursului este sinonimă cu recunoașterea locutorului drept producător al acelui discurs. Astfel, comunicarea instituită va fi ea însăși o confirmare a acestei recunoașteri, o atribuire de credit producătorului ideologic de către o masă de receptori. Miza directă a producțiilor ideologice conferă deținătorului și propagatorului bunurilor de factură ideologică un drept particular la a se exprima și a fi ascultat. Confirmarea acestui status cucerit este asigurată de inducerea unor așteptări colective convergente orientate spre locutor și care îi conferă dreptul privilegiat de a fi ascultat. Prin expresia ideologică, subiectul emițător urmărește să stabilească cu acesta un fel de comunicare simbolică. Discursul vrea să persuadeze, să determine auditoriul la aderare, să-l facă să împărtășească punctele de vedere exprimate și să respingă mesajele rivale. Lupta ideologică este o luptă de influențare și pentru influență, miza fiind aici achiziționarea puterii de influență și legitimitatea acestui drept. Ea tinde să desemneze deținătorul legitim al puterii simbolice, să fixeze câmpul recunoașterii respectului și prestigiului, care permite exercitarea autorității ideologice. Miza nu este separabilă de cucerirea puterii simbolice ca scop imediat. Înainte de a fi un mijloc pentru cucerirea puterii efective, lupta ideologică vizează să cucerească, prin producerea bunurilor simbolice, influența și dreptul la influență, puterea de a convinge și legitimitatea acestui drept. Această putere și prestigiile ce-i sunt aferente sunt bunuri rare și cu atât mai dezirabile cu cât ele sunt mediatorii altor achiziții sociale; lupta ale cărei mize sunt ele este în mod necesar violentă. Fără îndoială, o tipologie nu ar putea să confunde situațiile ideologice de teroare și cele de confruntări ritualizate; totuși, nici o situație nu poate în mod integral să absoarbă violența proprie expresiei ideologice. Este vorba de o cucerire, prin cuvânt, a unui loc în forță, de putere și, la limită (niciodată atinsă), de a obține asentimentul tuturor receptorilor potențiali față de mesajele produse. Trebuie obținută resemnarea sau tăierea opozițiilor reducându-le audiența, influența, puterea simbolică. Violența nu este, așa cum pretinde ideologul însuși, un mijloc impur de a ajunge la atingerea propriilor finalități legitime, ea nu poate fi resorbită în câmpul ideologic de vreme ce este vorba tot despre achiziționarea, prin cuvânt, a unei puteri specifice, în mod necesar nedefinită, vulnerabilă și subiect de contestare. În câmpul ideologic, succesul unui mesaj marchează o promovare provizorie, pe când indiferența marchează un recul; succesiunea performanțelor asigură creșterea creditului acordat discursului după cum o tăcere prea prelungită riscă să antreneze uitarea. În orice ocazie, ideologul profită de circumstanțe pentru a-și afirma prezența și pentru a veghea în permanență la restaurarea bunurilor achiziționate. La orizontul acestei lupte se profilează ambiția fiecăruia de a parveni la deținerea monopolului legitimității. Ideologul conservator tinde să privilegieze, printre mijloacele simbolice de legitimare, pe cele pe care tradiția le-a validat deja; ideologul radical face apel, eventual, la o instanță populară și tradițională, dar pentru a arăta că această autoritate (poporul, de exemplu) nu a fost niciodată ascultată și trebuie să primească o nouă recunoaștere. În această luptă, invenția de noi expresii este o regulă ce se impune tuturor, chiar dacă ele îmbracă conținuturi vechi. Se știe prea bine că noul și noutatea seduc. Forma inedită în care este prezentat discursul ideologului induce în mintea receptorului capacitatea primului de a face față și de a oferi soluții valide problemelor noi. Orice ideologie politică trebuie, pentru a-și păstra statutul dominant, să demonstreze că aduce răspunsul legitim la noile probleme și că vechile strategii trebuie readaptate. Ideologul are în mod necesar o identitate politică ce controlează și definește identitatea sa personală. În cazul concurenței dintre partide, funcția sa este în mod clar definită înainte ca titularul ei să fie desemnat; conținutul expresiilor este programat în linii mari de congresele și întâlnirile de partid.

„Ideologia justifică puterea într-un mod rațional, prin consens sau necesitate, disimulând ceea ce puterea are esențial: faptul că ea rămâne sacră pentru cei care o exercită, că ea trebuie să fie astfel pentru cei care o suportă și că presupune o amenințare de violență pentru cei care o refuză.”³¹

Definind sacrul ca ceva de care omul nu poate să dispună, de care nu poate să se bucure, ceva ce el nu poate distruge, nici numi, nici atinge, nici cunoaște, autorul consideră că puterea, sub forma sa

cea mai modernă, rămâne sacră deoarece perpetuează, amplificându-le, cele două trăsături în care recunoaște sacrul: *sacrilegiul* și *sacrificiul*. Ideologia ar avea, așadar, „puterea specifică de a califica drept sacrilegiu tot ceea ce atentează la putere și să legitimeze ca sacrificiu supunerea în fața puterii, aceasta trebuind să meargă până la moarte. Ideologia menține sacrul, disimulându-l”³². Iraționale adeseori și imune la argumentul empiric sau la probe, ideologiile, în contrast cu filosofia și teoria care sunt preocupate de cunoaștere și înțelegere, sunt legate de comportamentul social și politic și de acțiune. În sânul unui grup, candidatul la recunoaștere și recunoștință trebuie să se afirme ca lider și nu o poate face decât demonstrându-și aptitudinea de a manipula și stăpâni expresiile simbolice. Proliferarea conflictelor inter și intragrupale, frecvența sciziunilor corespunzătoare acestor conflicte îi determină pe candidații la influență să recurgă la un mod privilegiat de inflație verbală și la diferențierea expresiilor. Liderul trebuie să dovedească capacitatea de a produce un discurs favorabil menținerii coeziunii grupului, depășirii conflictelor interne și stabilirii de alianțe cu grupări rivale. Este important să poată produce un discurs agresiv și conciliant; de agresiune contra puterii stabilite și de persuasiune față de potențialii simpatizanți. Problema câmpului simbolic este funcție de producerea bunurilor simbolice, însă nu se reduce exclusiv la aceasta; avem de-a face cu un câmp de producere și unul vertical, de difuzare. Numim *câmp vertical* acele locuri de difuzare, rețele de propagare, mijloace de inculcare și instituțiile interesate în mod direct de ideologii, de a căror funcționare va depinde reînnoirea și apărarea discursurilor instituite. O situație ideologică concretă se va caracteriza, în particular, prin relațiile de susținere, indiferență sau conflict între ideologi și organisme de retransmisie, conflicte ce vor participa influențarea publicului și la formarea opiniilor. În acest câmp vertical este necesară desemnarea acelor locuri în care ideologia politică este în mod necesar implicată; este cazul, în primul rând, al instituțiilor politice. Instituțiile (sistemul judiciar, armata, poliția, sistemele educative) care au drept finalitate aceea de a răspunde exigențelor generale ale colectivității (estimarea și aplicarea sancțiunilor, asigurarea securității, alegerea și difuzarea bunurilor culturale) nu-și pot realiza obiectivele decât în funcție de o reprezentare automată a finalităților. Finalitatea instituției trebuie exprimată, proclamată și asta nu este posibil decât făcându-se referire la o concepție globală a vieții colective. Instituția care gestionează raporturile umane nu poate funcționa într-un mod satisfăcător decât obținând din partea membrilor și administrațiilor săi un minimum de consimțământ și reproducerea atitudinilor conforme. Instituția e un loc al discursurilor și un loc al conflictelor între discursuri. Membrii săi primesc apelul ideologiilor exterioare. Puterea politică stabilită trebuie în mod necesar să-și supună instituțiile cheie ale vieții colective sau, cel puțin, să stabilească legături de compatibilitate cu acestea. În cadrul funcționării instituționale se înfruntă, într-o manieră mai mult sau mai puțin închisă, ideologii rivale și diferite critici la adresa ideologiei dominante. În mod simultan însă, instituția, în calitate de corp social cu preocupări și interese specifice, dezvoltă o ideologie proprie axată pe propria apărare și legitimare. În perioadele de luptă socială intensă, una din preocupările esențiale va fi aceea de a obține integrarea acestor ideologii instituționale în ideologia dominantă, cuceritoare. Instituția nu încetează să constituie o miză decisivă în luptele ideologice. În condițiile unui regim totalitar avem de-a face cu un câmp simbolic omogen, un câmp fără tensiune și fără diversitate în care ideologia dominantă va ajunge să se reproducă în mod identic prin toate canalele de difuzare și prin toate aparatele de transformare media instrumentală parvenind fără traducere fiecărui membru al colectivității. În societăți se observă apelul la rețele mult mai complexe respectând specificitatea surselor de transmisie, a independenței lor relative, a complicității sau a tensiunilor față de ideologia promovată de puterea politică. Dialogurile actuale dintre grupurile de interes și partide, între ideologiile grupurilor economice și respectiv, cele politice, nu încetează să se reconstituie, asigurând în permanență compoziția și diversitatea spațiului ideologic. Diversificarea nu încetează să fie întreținută pe această piață de concurență dintre jurnale, de conflictele care opun proprietarii mijloacelor de difuzare în masă și jurnaliștii, în căutarea lor asiduă de a-și descoperi clientela. Cercetarea unui public, detectarea noilor aspirații, vor duce la favorizarea constituirii de publicuri diferențiate care vor fi sensibilizate prin mesaje politice, fie prin mesaje sistematic

anticonformiste, fie prin mesaje politice. Mijloacele de comunicare în masă lansează un sistem auto-între-ținut de diversificare a publicurilor și, de aici, de plurizare a ideologiilor. Ansamblul acestui sistem complex tinde să constituie nu o masă omogenă ce-și primește cu docilitate mesajele politice și nici o mulțime atomizată și condiționată, ci grupuri particulare pe care le putem distinge în funcție de criteriul aderării mai mult sau mai puțin militante la ideologiile politice. Într-un partid în care liderii singuri dețin dreptul manipulării bunurilor simbolice, militantul se poate consacra sarcinilor practice de propagandă și tinde să vadă în partidul său mai mult o comunitate socială decât o comunitate de idei. **NOTE**

1. H. Barth, *Adevăr și ideologie*. 2. Henri D. Alken, *The Age of Ideology: The Nineteenth Century Philosophers*, New York, Menton, 1956, p. 16-17. 3. E. Shils, *The concept and function of ideology*, în: *The International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 7, New York, Macmillan and Free Press, 1968, pp. 66-76. 4. R. Aron, *Opium des intellectuels*, Paris, Gallimard, 1968. 5. T. Parsons, *An approach to the sociology of knowledge*, în: *Transactions of the fourth Congress of Sociology*, Milano, 1959, pp. 25-49. 6. Raymond Boudon, *L'ideologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986, p. 81. 7. *Ibidem*, p. 82. 8. Milton Rokeach ed alii, *The Open and Closed Mind*, p. 35. 9. Abram Kardiner ed alii, *The Psychological Frontiers of Society*, p. 34. 10. Clifford Geertz, *Ideology as a cultural system*, în: D. Apter (ed.), *Ideology and discontent*, Glencoe, The Free Press, 1964, pp. 47-96. 11. *Ibidem*. 12. *Ibidem*. 13. Daniel Bell, *The End of Ideology*, New York, Macmillan and Free Press, 1960. 14. Jean-François Revel, *Cunoașterea inutilă*, București, Humanitas, 1993, pp. 163-164. 15. *Ibidem*, p. 164. 16. Gerard Buis, *Science et ideologie*, în: *Les ideologies dans le monde actuel*, Desclee de Brower, Paris, 1971. 17. J. F. Revel, *op. cit.*, p. 169. 18. Jean-François Revel, *Cunoașterea inutilă*, București, Humanitas, 1993, p. 168. 19. Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Felix Alcan, 1938, pp. 45-46. 20. Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, p. 14. 21. Jean François Revel, *op. cit.*, p. 166. 22. *Ibidem*, p. 167. 23. Emil Cioran, cap. *Genealogia fanatismului*, în *Tratat de descompunere*, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 5-6. 24. Emil Cioran, *Istorie și utopie*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 28. 25. Olivier Reboul, *Langage et idéologie*, Paris, PUF, 1980, p. 21. 26. *Ibidem*, p. 23. 27. *Ibidem*, p. 22. 28. *Ibidem*, p. 23. 29. *Ibidem*, p. 25. 30. *Ibidem*. 31. O. Reboul, *op. cit.*, p. 30. 32. O. Reboul, *op. cit.*, p. 31.

TEMA NR. 3**FORMAREA ȘI INTEGRAREA POLITICĂ A INDIVIZILOR****1. Socializarea politică**

După cum s-a văzut din lecțiile precedente, semnificația cea mai uzuală a politicii este aceea de formă de organizare și conducere a comunităților umane. Politica urmărește conservarea, perpetuarea și dezvoltarea acestor comunități, prin stimularea structurilor, funcțiilor și rolurilor care să le asigure echilibrul și stabilitatea, în scopul desfășurării vieții în comun în condiții optime. Pentru realizarea acestui obiectiv, formarea indivizilor care vor juca aceste roluri sau vor îndeplini aceste sarcini este esențială pentru viața comunităților umane. Pregătirea pentru a deveni cetățeni, pe care societatea o impune membrilor săi, în scopul perpetuării și conservării acestui întreg, pentru înțelegerea mecanismelor care îi asigură continuitatea, se numește în literatura de specialitate anglo-saxonă socializare politică. În cele ce urmează, am optat pentru această sintagmă din rațiuni didactice, deși formula “formarea politică a individului” mi se pare mai adecvată.

Socializarea politică reprezintă procesul de formare și dezvoltare a identității politice a subiecților prin asimilarea și interiorizarea normelor și valorilor specifice culturii politice într-un sistem politic dat. Prin acest proces complex și îndelungat individul își dezvoltă sentimentul de apartenență la grupurile sale de referință și este pregătit să-și asume rolurile pe care comunitatea sa de origine i le impune, pentru exercitarea unui status corespunzător în viitor. La nivelul sistemului social global, socializarea “reprezintă procesul complex de modelare a personalității umane în raport cu cerințele obiective ale vieții sociale și cu sistemul ei de valori, proces care presupune, în principal, determinări teleologice și nomologice”. Socializarea, ca proces, prezintă grade diferite de complexitate în funcție de condițiile obiective și subiective, biologice și psihosociale în care el are loc; ca și de interacțiunea permanentă dintre individul supus socializării, sistemul politic și societatea căreia el îi aparține. Între aceste paliere, etapele socializării se desfășoară în funcție de rol, status, vârstă și de specificul instanțelor de socializare: familia, școala, armata, colectivul de muncă etc. Tocmai aceste grade diferite de complexitate impun factorilor de socializare adaptări, modificări, restructurări, îi obligă să acționeze diferit, în funcție nu numai de specificul lor, de mijloacele de care dispun, dar și de competențele pe care le au.

Studiile mai recente, elaborate în urma unor cercetări efectuate timp de mai mulți ani în diverse localități, cantonează noțiunea de socializare la studiul fenomenelor de creare a sentimentului de identitate și de apartenență la un grup de origine, în special a copiilor și adolescenților. În accepția sa cea mai globală, socializarea desemnează astfel “mecanismele de formare și transformare a sistemelor individuale de reprezentare, de opinie și de atitudini în procesul de creare a identității sociale a subiecților”¹. Din perspectiva teoriei rolurilor, socializarea este însușirea de către individ a unui anumit sistem de roluri și de valori. “Comportamentul și interacțiunea individului cu semenii săi și cu instituțiile sociale nu se pot explica altfel decât în termenii rolurilor sociale pe care aceștia trebuie să le realizeze.”² Pentru înțelegerea procesului de socializare se impune luarea în considerație a specificității dezvoltării filogenetice a rolului. În măsura în care se schimbă sistemele de norme și valori se schimbă și comportamentele și vicerversa. În acest caz, unicitatea personalității se exprimă în identificările de rol (roluri principale, roluri integrative, roluri secundare), în particularitățile

biologice ale individului, în cursul său individual de viață și în caracterul contradictoriu al structurii de rol.

Formele variate de socializare au în vedere asigurarea unei concordanțe între modele, valorile și normele societății globale, pe de o parte, și cele transmise de diferiți factori instituționalizați ai socializării, pe de alta. Gabriel A. Almond și G. Bingham Powell Jr. definesc socializarea ca “modul în care copiii sunt învățați care sunt valorile și atitudinile societății din care fac parte și ce se așteaptă de la ei în viața de adult”, socializarea politică reprezentând o parte a acestui proces care “modelează atitudinile politice”. De asemenea, “socializarea politică reprezintă modul în care o generație transmite standardele și credințele politice generației următoare”³. Din cele de mai sus rezultă că fiecare societate își crește viitorii ei membri adulți nu numai în conformitate cu normele și valorile care mențin și perpetuează coeziunea ei internă dar și în funcție de nevoile și cerințele ei specifice într-un anumit moment al evoluției sale. Socializarea politică, după cum vom vedea în cele ce urmează, nu este un simplu act de “dresură socială”, ci un proces complex de învățare politică, cu multiple condiționări și readaptări, pe toată durata vieții individuale.

2. *Mecanismele socializării*

În procesul socializării, interacțiunea individ-societate reprezintă nodul crucial din care se poate desprinde înțelegerea personalității politice și a acțiunilor ei specifice. Pentru motivul că nu există factori exclusiv “individuali” și că individul nu poate fi decât *în situație*, pentru a întrebuința terminologia existențialistă a lui J.P. Sartre. Persoana umană, redusă la o pură singularitate individuală, este o aberație. Pentru ca o persoană umană să existe în “carne și oase” trebuie ca ea să fie concepută în realitatea trăită cotidian care este constitutiv și originar interumană. Astfel că în procesele de socializare nu se mai pot subestima dialectica determinismelor socio-culturale și politico-economice. În plus, factorii biologici și psihologici care intervin în alegerea mai mult sau mai puțin liberă a unei conduite sunt ei înșiși produsul unui mediu care a modelat individul: individul nu poate fi separat de mediul său de origine sau de habitatul său decât în scopuri analitice sau pedagogice.

Viața unui individ, conștiința sa, experiența sa trăită cu privire la fenomenul integrării într-un grup, motivațiile ascunse și adeseori inconștiente ale condiției sale pot fi înțelese din perspectiva relației cu semenul, a relației dintre individual și social, fals considerată ca exterioară, adică o relație dintre două serii de fenomene. Penetrația concomitentă a subiectului-obiect, comunicarea umană se constituie între oameni prin instituții, obiceiuri, credințe, practici și mentalități. Concepând socialul ca o rețea de semnificații și simboluri care, departe de a fi exterioară omului, se integrează cât mai profund în fiecare individ, Lévi-Strauss descifra ca semnificant atât totalitatea individului cât și realitatea socială. Din punct de vedere al normalității, omul se află într-un circuit dublu cu lumea socială sau socio-istorică, ființa umană fiind atât interioară cât și exterioară ei însăși, iar socialul nu își găsește centrul său originar decât în uman. Justețea acestor afirmații se verifică și prin faptul că, la naștere, copilul nu este o simplă foaie albă de hârtie pe care societatea să-și graveze voința sa. El este posesorul unor impulsuri sociale, încrustate în codul său genetic. El nu este o ființă pasivă, socializabilă după voința fiecăruia. Dimpotrivă, el este un socializat, un subiect care gândește și acționează. El intervine într-un mod constant și direct în procesul propriei sale dezvoltări socio-politice. Aportul fondului genetic la socializarea copilului se verifică în dezvoltarea programată filogenetic a schemelor logice și psiho-motorii (locomotie, echilibru, percepția obiectelor, a spațiului) în diferitele stadii ale creșterii sale, indiferent de presiunile mediului. În general, L. Broom și Ph. Selznick (1968) consideră că premisele biologice ale socializării sunt: a) existența impulsurilor la om și nu a unor instincte invariabile ca în cazul celorlalte animale; b) nevoia de interacțiune umană în copilărie; c) îndelungata dependență față de adult; d) capacitatea amplă de învățare caracteristică speciei umane; e) disponibilitatea biologică de a însuși vorbirea și limbajul simbolic”⁴. Cercetătorul român Ana Bogdan Tucicov consideră că “mecanismele socializării sunt

comune tuturor indivizilor aparținând aceluiași grup și, totodată, diferă de la o colectivitate la alta, în funcție de gradul de dezvoltare a societății respective, de particularitățile ei economico-sociale, culturale etc. Aceste mecanisme încep și se structurează odată cu primele “experiențe sociale” ale sugarului, date de modul în care acesta este alăptat și îngrijit de adult, de regimul etapelor sale de veghe și somn, de felul de hrană și adăpost primit, de stimularea dirijată a interacțiunii sale psihice cu mediul uman, toate aceste experiențe fiind social reglementate de foarte timpuriu în viața copiilor”⁵.

Individul intervine și acționează în politică, în calitate de persoană, deci în funcție de ansamblul datelor personalității sale. În spatele conținutului explicit al unei atitudini politice există o întreagă istorie personală a fiecăruia. Iată de ce contribuțiile psihanalizei, ale psihologiei sociale și antropologiei în special trebuie să se înscrie, ca premise, în căutarea determinațiilor ontologice ale naturii umane pentru a înțelege mai bine esența proceselor de socializare. De fapt, încă din Antichitate, în dialogul “Omul politic” Platon considera știința politicii ca pe o “știință regală”, în sensul că asimila vectorii epistemologici ai celorlalte științe la fundamentul unei științe despre om. Celebra metaforă a omului politic, văzut ca un țesător care trebuie să îmbine fire de culori diferite pentru a obține armonia culorilor în efectul de ansamblu al țesăturii arată pe ce baze teoretice se întemeia sofocrația platonică: cunoașterea motivațiilor, a pasiunilor și a intereselor care îi determină pe oameni să facă politică și ucenicia spirituală în a le stăpâni a celor care urmează să conducă destinele Cetății. Premisa de bază de la care plecăm este următoarea: omul transformă prin activitatea sa nu numai lumea exterioară, pe care o subordonează în conformitate cu nevoile sale, dar se transformă în aceeași măsură și pe sine însuși. De aici urmează că esența omului este determinată social prin practica social-istorică în exterioritatea sa, iar filogenetic și ontogenetic prin categoriile ontologice de sociabilitate, cooperare și solidaritate. În procesul interacțiunii sociale, al interdependenței dintre societate, grup, familie și individ natura omului reclamă cooperarea. În consecință, socializarea se concentrează cu precădere asupra studierii influențelor ce rezultă din procesele de interacțiune socială, de comunicare socială, din activitatea și organizarea grupurilor pentru a permite optimizarea cooperării și a interacțiunii între oameni. Socializarea are loc sub forma procesului de învățare în cadrul relației dintre obiectivare și însușire. Omul produce, le încorporează și își însușește rezultatele unor obiectivări anterioare, în cadrul unui proces tradițional de moștenire. O problemă încă neabordată în explicarea proceselor de socializare este rolul mecanismelor instinctuale în formarea comportamentului social al omului, în învățarea acestuia ca moment principal al ontogenezei. În această privință, un element încă neluat în considerare este rolul limbajului în comunicarea și reglarea vieții sociale, în dezvoltarea interacțiunilor, gândirii și conștiinței, ca element de stocare a semnelor și simbolurilor culturale și ca formă de emancipare. Socializarea ar fi în același timp o istorie naturală și social-formativă și se referă la raportul dintre natura internă a copilului și efectul practic al experiențelor asimilate. Socializarea este procesul de producere a comportamentelor umane prin intermediul cumulării determinațiilor interne și externe. Obiectivele de bază ale socializării, valabile pentru toate ființele umane, sunt “antrenarea în interacțiune” și “introducerea în limbaj”. Antrenarea în interacțiune se referă la cuplul mamă-copil prin care se realizează reglarea impulsurilor și construirea relațiilor cu obiectele. Ea este prelingvistică și determinată de pulsuni. Diferența dintre om și animal în interacțiunea reciprocă și în medierea formelor de interacțiune este că la om practica mamei este întotdeauna produsul social-lingvistic mijlocit al socializării ei, că interacțiunea maternă exprimă experiențe prelucrate lingvistic și transmise tradițional. Situația de realizare a acordului între mamă și copil este întotdeauna determinată lingvistic și reprezintă un caz special al ontogenezei. Situația prelingvistică din cadrul cuplului mamă-copil nu este niciodată “extralingvistică”, întrucât regulile interacțiunii sunt păstrate în mod obiectiv prin limbă. Cercetările psihanalitice efectuate în anii '80 în Germania în special se concretizează cu precădere asupra relației timpurii mamă-copil ca premisă antropologică a socializării.⁶ În afară de procesele emoțional-afective ale socializării, celelalte etape ale socializării (secundară, școlară, adultă) ca și alte forme de interacțiune (cele cu sens lingvistic) care se succed în

timpul procesului de socializare sunt asimilate de către A. Lorenzer cu fazele determinate pulsional ale teoriei psihanalitice a evoluției: “Formele de interacțiune se înlocuiesc unele pe altele. În mod necesar, formele de interacțiune orale cedează locul celor anale ș.a.m.d. (...) Realitatea unui proces evolutiv stadial structural de la problematica orală până la cea oedipală apare la toți indivizii”⁷. Dar nu toate formele de interacțiune depind de capacitatea de exprimare prin limbaj a mamei și a copilului, ci și de actualizarea unei relații dialectice dintre trebuințele organice și practica socială, în sfera relațiilor reale, pe parcursul etapelor succesive de socializare.

Relația dintre muncă și limbaj ca o nouă formă de interacțiune și de eliberare a omului de legăturile sale cu mama și natura în socializarea secundară are un rol important în dezvoltarea conștiinței, ca expresie a formelor concrete ale activității obiectuale a copilului, inclusiv a raporturilor sale cu alți oameni. Pe lângă importanța relației dintre muncă și limbaj în explicarea modificărilor comportamentului și conștiinței, edificarea unei teorii a personalității pe baze antropologico-filosofice ar fuziona în mod fericit cu teoriile psihanalitice, interacționiste și sociologia rolurilor în explicarea proceselor de socializare. O primă operație în clasificarea teoriei personalității este distincția dintre conceptul de *om* (cotidian), *individ* (reprezentant individual al genului), *individualitate* (unicitatea unui om), și *personalitate* (individul concret, persoana, ca subiect al socializării, individul uman ca membru al societății). Ca subiect social, personalitatea apare nu ca om individual, ci ca rezultată a unor trăsături sociotipologice, ca membru al unui grup social, clase sau societăți. Dacă în ce privește relația individ-societate, personalitatea trebuie privită ca ființă socială în calitatea ei socială, pe planul comportamentului uman personalitatea concretă poate fi explicată numai prin analiza unicității cursului vieții și prin cunoașterea normelor și valorilor dominante. Reducerea personalității la ansamblul relațiilor sociale, operată de antropologia marxistă, a fost, în principiu, o sursă de confuzii. Ființa umană generică nu este identică cu individul singular, deoarece dacă fiecare individ încorporează în sine ansamblul relațiilor sociale, ca esență umană, de unde provin deosebirile individuale? Făcând din om ca ființă generică o abstracție izolată, un instrument operațional în antropologie, istoria societății nu este altceva decât istoria oamenilor sociali sau a oamenilor individuali ca personalități. În procesele de ontogeneză și filogeneză, cât și în interacțiunea individ-societate, personalitatea umană concretă nu este același lucru cu ființa umană generică.

După Jean Piaget, “cunoașterea nu este predeterminată nici în structurile interne ale subiectului, deoarece ele rezultă dintr-o construcție efectivă și continuă, nici în caracterele preexistente ale obiectului, fiindcă nu sunt cunoscute decât datorită medierii necesare a acestor structuri”⁸.

Piaget distinge trei faze în dezvoltarea gândirii la copil. Copilul cunoaște o etapă preliminară, aceea a inteligenței senzoriomotorii, cuprinzând perioada 0-2 ani, caracterizată prin trecerea de la nivelul reflexelor necondiționate la organizarea unor acțiuni senzoriomotorii coerente și la elaborarea unor scheme de acțiune integrate într-un ansamblu tot mai organizat. Copilul ajunge să-și subordoneze mijloacele scopurilor și să recurgă la noi mijloace. Prima etapă este etapa gândirii preoperatorii, ce se desfășoară de la vârsta de 1 ½-2 ani până la vârsta de 7 ani care permite condensarea acțiunilor succesive în reprezentări simultane, prin interiorizarea imitației în imagini și însușirea limbajului. Ea se caracterizează prin eliberarea parțială a copilului de limitele acțiunilor concrete imediate, pe care le poate înlocui în timpul jocului prin acte simbolice. Copilul rămâne însă tributار ireversibilității perceptive. În finalul acestei etape apare conceptul de număr, asocierea.

Cea de-a doua mare etapă este cea a operațiilor concrete, între 7 și 12 ani, care se caracterizează prin apariția grupărilor operaționale ce permit conceptualizări și coordonări de concepte. Structurile operatorii sunt deja abstracte și definesc o logică calitativă, dar conținutul lor rămâne în bună măsură concret. Clasificarea constituie operația principală în rândul operațiilor concrete. În finalul etapei operațiilor concrete se produce o reorganizare a structurilor operatorii, ceea ce duce la constituirea mecanismelor de coordonare logică și matematică.

Structurile operatorii formale se constituie începând cu vârsta de 11-12 ani, se ajunge la o a treia etapă și cea mai importantă, având în vedere vârsta cuprinsă între 11-15 ani. Această etapă se

caracterizează prin faptul că subiectul nu se mai limitează la acțiuni asupra obiectelor concrete (clasificare, numărare, punere în relații), ci reușește să coordoneze și să articuleze propozițiile și judecățile în unități mai mari, în fraze și raționamente complexe. Specifică acestei etape este eliberarea operațiilor de durată, de contextul psihologic al acțiunilor subiectului.

Operațiile formale se caracterizează prin posibilitatea de a cuprinde ipoteze pe lângă obiecte; aceste ipoteze sunt propoziții al căror conținut constă în operații intrapropoziționale de clase și relații. Supranumită și etapa propozițională, această etapă aduce o nouă construcție intelectuală și anume raționamentul ipotetico-deductiv. Ipoteza este enunțată verbal și se judecă asupra consecințelor posibile. Operațiile deductive sunt cele care permit trecerea de la ipoteze la consecințele lor, constând în operații asupra operațiilor, “operații la puterea a doua”, după cum le numește Piaget. Această putere de a forma operații asupra operațiilor este cea care permite cunoașterii să depășească realul și să opereze asupra posibilului.

Toate aceste noutăți ne permit a vorbi de operații logico-matematice autonome și bine diferențiate față de acțiunile materiale cu dimensiunea lor cauzală: datorită acestei diferențieri se stabilesc raporturi de coordonare și de sprijin reciproc pe cel puțin două paliere (operații aplicabile la obiect, operații atribuite obiectului etc.) înrudindu-se în acest fel din ce în ce mai mult cu procedeele gândirii științifice însăși. Prin abstractizare constructivă și prin reconstrucții pe noi planuri, gândirea devine reflexivă, se repliază asupra ei însăși, uzând de norme logice și matematice.

Pentru copil, formarea identității trece prin dezvoltările identificărilor cu grupurile de care el aparține imediat de la naștere sau pe care și le-a ales el însuși. “Ființa umană, spune Erikson, este organizată de la un capăt la altul al vieții sale, în grup, cu o bază geografică sau istorică: familia, clasa, satul sau cartierul, națiunea. O ființă umană este concomitent un organism, un om și un membru al unei societăți și ea este implicată în cele trei procese de dezvoltare. Corpul său este expus durerii și tensiunii, eul său anxietății și, ca membru al unei societăți, el poate resimți panica grupului său”⁹. Copilul învață lent, ca pe dibuite, spune E. Sapir, cine este el și căror grupuri aparține. Sentimentul de apartenență față de grupul în care el s-a născut și de care el aparține se dezvoltă progresiv prin intermediul identificărilor spontane și al familiarizării cu practicile, valorile și normele grupului. Nevoia de solidaritate și de conformitate cu grupul sau grupurile îi fundamentează cunoașterea și identificarea. Fără asimilarea trecutului cultural al societății și a sentimentelor în vigoare la ai săi, “expresia subiectivității” individului ar fi lovită de “sterilitate socială”¹⁰. Cunoașterea grupului poate să ia o formă manifestă și explicită, dar este cel mai adesea implicită sau, cum spunea Sapir, “intuitivă”. Întreținerea sa se traduce prin adaptarea unui anumit număr de atitudini obligatorii și sancționate de privilegii sau interdicții, dar și prin aceea a atitudinilor mult mai difuze și neinstituționalizată.

De aici se poate trage concluzia că un individ nu aparține cu adevărat grupului său decât atunci când alții îi ghidează conduita sa, fără ca el să-și dea seama. „Individul, scrie Sapir, simte mai curând că el nu cunoaște metodele culturale ale grupului său și le aplică cu toată inocența fără a le putea descrie conștient”¹¹.

Forma acestei cunoașteri, conținutul său sunt factori esențiali pentru a înțelege cum se integrează și cum se dezvoltă dimensiunea politică în ansamblul fenomenelor de socializare. Forma sa adesea implicită ne permite să conchidem că anumite atitudini sau opinii politice se pot dezvolta la copil ca urmare a socializării difuze din primii ani ai copilăriei, fără ca conținutul lor abstract să fi determinat adoptarea lor.

Organizarea tuturor valorilor grupului într-o concepție despre lume unitară arată începutul socializării politice în cadrul socializării difuze, căpătată începând cu experiențele a ceea ce este permis sau interzis, obiect de dorință sau teamă. Ea permite să înțelegem cum unele practici sociale, practica religioasă de exemplu pot, în unele cazuri, să joace un rol mult mai important în socializarea politică decât evenimentele politice, prin integrarea trecutului în câmpul de valori și norme comportamentale ale prezentului. Identificarea ca și apartenența la o comunitate presupune și învățarea și stăpânirea codului simbolic al comunității, precum și relații semnificative cu membrii

propriului său grup și cu cei ai altor grupuri. Orice subiect nu există și nu se poate defini decât prin alții, printr-un joc complex de identificări negative și pozitive. Afirmarea solidarității sale, a identității altor puncte de vedere cu ale sale, marcarea diferenței sale față de alții sunt două mecanisme esențiale ale socializării politice. Copilul se afirmă, se definește adeseori opunându-se. Lui îi este mult mai ușor să spună ceea ce nu este decât să explice ceea ce este. Copilul trebuie nu numai să cunoască și să accepte valorile care fundamentează identitatea grupului, dar el trebuie să le recunoască în discursul celorlalți și mai ales să învețe să le utilizeze pentru a descifra și exprima percepțiile sale despre lume. În fond, sistemul de valori al grupului este un limbaj, un cod simbolic pe care copilul trebuie să-l dobândească și să-l stăpânească pentru a-și afirma identitatea sa și pentru a comunica cu toți ceilalți și nu numai cu membrii grupurilor sale de apartenență. Apartenența la grup ia forma concretă a dobândirii mijloacelor de comunicare și a competențelor de a comunica. Oferind copilului conținutul și forma actelor sale de vorbire, grupul îl modelează după imaginea sa. Acceptând acest mod de a comunica și de a vorbi, copilul marchează apartenența sa la grup: „De fiecare dată, spune Bernstein, când copilul vorbește sau ascultă structura socială în care el este un element este reîntărită, iar identitatea sa socială reafirmată”¹².

Din ceea ce precede rezultă că socializarea nu este o aventură individuală care depinde de capacitatea subiectului de a stăpâni câmpul relațiilor sale personale cu semenii. Reprezentările copilului, preferințele sale se formează în contextul strict al unui ansamblu de constrângeri instituționale de ordin public și privat. Copilul crește într-un moment determinat, într-o familie și o societate date. *Habitus*-ul, ca *matrice a percepțiilor, aprecierilor și acțiunilor* este „un sistem de dispoziții durabile și transpozabile care, integrând toate experiențele trecutului, funcționează în fiecare clipă și face posibilă realizarea unor sarcini extrem de diferențiate grație transferurilor analogice de scheme care permit rezolvarea problemelor de aceeași formă și grație corecțiilor continue ale rezultatelor obținute, produse în mod dialectic prin aceste rezultate”¹³.

Ca principiu generator al oricărui sistem individual de reprezentare și al practicilor de formare a opiniilor și atitudinilor politice, ca și a sentimentului de identitate și apartenență la un grup, *habitusul* este format din majoritatea atitudinilor și predispozițiilor din copilărie. Formarea *habitusului* se realizează în mai multe etape, se bazează pe mai multe mecanisme și pe complementaritatea rolurilor celor doi agenți esențiali: familia și școala. „*Habitusul* capătă în familie este, în principiu, dublat de experiențele vieții școlare. Școala îi va da un sens, îl va raționaliza, și îl va înscrie sub autoritatea „cunoștințelor oficiale”. Prin acțiunea școlii, *habitusul*, „legea imanentă”, depozitată în fiecare agent de prima educație primită în familie, devine principiu de structurare „obiectiv reglată” și „în mod colectiv orchestrată” de toate experiențele ulterioare”¹⁴.

Din analiza studiilor întreprinse până acum în domeniul socializării politice reiese că în abordarea relației dintre individ și societatea sa politică s-au impus trei concepții majore: 1. prima pune accentul, în esență, pe personalitate. Orice comportament al subiectului este o reacție la solicitările externe, în funcție de predispozițiile profunde ale personalității; 2. a doua, voluntaristă, insistă asupra fenomenelor de învățare socială și asupra responsabilității societății în formarea tinerilor ei membri; 3. a treia, consideră formarea atitudinilor și comportamentelor politice rezultatul interacțiunilor continue dintre individ și societate. Totodată, stadiul atins de cercetarea în domeniu relevă anumite limite ale acestor abordări, ceea ce reclamă un nou tip de abordare interdisciplinară a socializării politice. În primul rând, socializarea politică nu este doar un proces unidirecțional în care, în virtutea autonomiei politicului, doar socializarea politică este considerată esențială. Întrucât nu există frontiere rigide între politic, social și personal, socializarea politică este o parte a socializării generale, deoarece și sistemul politic este o parte a sistemului social global. În al doilea rând, socializarea politică nu este un proces evolutiv unilinear. El cunoaște salturi și rupturi, în special în fazele de trecere de la copilărie la adolescență și de la adolescență la maturitate. Atitudinile politice în curs de formare ale copiilor sunt încă fragile și sunt supuse influențelor lumii adulte. Adolescența este însoțită de o repunere în discuție a influențelor primite în copilărie, ceea ce poate duce conform noilor scheme ale sensibilității, fie la modificări, mai mult sau mai puțin

profunde ale vechiului ansamblu de credințe, opinii și atitudini, fie la acceptarea, pe baze noi, a comportamentului și ideilor politice asimilate în copilărie. În al treilea rând, socializarea politică nu se încheie odată cu intrarea în faza maturității. Ea este un proces permanent care, practic, nu se încheie decât odată cu moartea biologică.

3. *Formele socializării politice*

Din punct de vedere al duratei în timp în care se efectuează socializarea există *socializare primară* și *socializare secundară*. Socializarea primară se referă la mecanismele de asimilare a rolurilor și statuturilor sociale de către copiii preșcolari, școlari și adolescenți, începând cu primele experiențe ale vieții umane. „În procesul socializării sale, odată cu însușirea limbii și a comunicării prin simboluri verbale cu adultul copilul trăiește, simte nemijlocit și își însușește și atitudinile acestuia față de copilărie, asimilând moduri de afecțiune social-umană, acțiuni și comandamente în baza cărora devine membru al respectivei colectivități.”¹⁵ Specialiștii în domeniu au stabilit, pe baza ultimelor cercetări, că începutul propriu-zis al socializării este fixat la vârsta de 5-6 ani când, de fapt, încep să se contureze datele de bază ale personalității. *Socializarea secundară sau socializarea adulților* vizează procesele prin care adulții își asumă noi roluri sociale. Ea se compune din două faze: 1. *procesul de desocializare* (renunțare la vechile norme și valori) și 2. *procesul de resocializare* (însușirea altora noi). „Socializarea adulților este mai evidentă în perioadele de schimbare revoluționară a societății și în anumite momente de viață ale individului: căsătorie, schimbarea profesiei, pensionare etc. Față de socializarea copilului, socializarea adulților are nu numai un ritm specific, dar și un conținut specific. Noile achiziții pot intra în conflict cu vechile norme și valori, resocializarea făcându-se într-o perioadă cu atât mai îndelungată cu cât este vizată o vârstă mai înaintată”¹⁶. În cadrul socializării adulților, ideea centrală este că dezvoltarea personalității nu se încheie odată cu intrarea individului în faza maturității, ci durează întreaga viață. În acest caz, nu mai este vorba despre vârsta biologică, ci mai degrabă despre vârsta subiectivă, despre personalitatea și perspectiva ei temporală, biografia și structura acesteia psiho-afectivă și evenimentială.

Strâns legată de acest tip de socializare este și *socializarea anticipativă* definită de R.K. Merton ca „procesul de actualizare a valorilor și orientărilor care există în grupuri și statusuri în raport cu care persoana nu este încă angajată, dar cu care are șanse să intre în relație”¹⁷. Indivizii care speră să ocupe o poziție privilegiată în societate sau să aibă o profesie performantă, adoptă comportamente și atitudini specifice grupului social din care speră să facă parte cu mult timp înainte ca acest lucru să se întâmple. Socializarea anticipativă pregătește individul pentru statusuri viitoare care, la rândul lor, fac parte dintr-o succesiune de statusuri. Merton consideră că socializarea anticipativă are, în principal, un caracter informal și, implicit, ea nefiind realizată de către persoane specializate. „Socializarea anticipativă implică o pregătire pentru rol — statusuri viitoare, dar *existente* în structura socială. Socializarea anticipativă presupune o identitate a statuturilor pentru care se face pregătirea persoanei în momentul sau pe durata pregătirii cu statuturile pe care persoana le va ocupa în mod real în viitor”¹⁸. Într-un sistem social deschis, socializarea anticipativă este, conform concepției lui Merton, funcțională pentru individ și aparent disfuncțională pentru solidaritatea grupului sau stratului social căruia acesta îi aparține.

Din punct de vedere al *modului* în care se face socializarea există următoarele forme: socializare latentă și socializare manifestă; formală și informală; conștientă și inconștientă; socializarea directă și socializarea indirectă. *Socializarea latentă și informală* presupun învățarea socială de roluri și asimilarea de norme și valori prin participarea nemijlocită la comportamentul de grup, ca membru nemijlocit al societății. *Socializarea manifestă (expresă) sau formală* presupune intervenția unui factor conștient în dirijarea proceselor de socializare, sub forma unor instituții sau persoane specializate: școală, familie, armată, profesori, pedagogi, psihosociologi, psihiatri, psihanalisti etc., în scopul dezvoltării receptivității pentru obligațiile sociale și a aptitudinilor de participare socială.

Ca și în cazul aculturației spontane sau impuse care pot deriva din tipurile de contact dintre două culturi, se poate vorbi de o socializare spontană și de o socializare impusă. În cadrul socializării impuse, normele și valorile unui sistem politic se exercită cu o intensitate mai mare sau mai mică, urmând modalități sau orientări variabile.

Formele indirecte de socializare politică reprezintă acele achiziții care nu sunt ele însele politice, dar influențează formarea “sinelui politic”. Orientările nonpolitice achiziționate de individ sunt direcționate mai târziu spre anumite obiecte politice, formându-se astfel orientările politice. Procesul are loc în felul următor: copilul ajunge să aibă anumite așteptări de la persoanele aflate la putere ca rezultat al relațiilor sale cu părinții, cu profesorii sau cu alte autorități nonpolitice. Astfel, el își dezvoltă o anumită dispoziție generală cu privire la autoritate în general, dispoziție care mai târziu va fi direcționată spre anumite autorități politice, transformându-se astfel în orientare politică. În concluzie, socializarea politică indirectă presupune parcurgerea a doi pași: achiziționarea unei predispoziții generale și transferarea ei asupra unor obiecte politice.¹⁹

Socializarea politică indirectă cuprinde următoarele trei metode specifice de învățare:

1. *Transferurile interpersonale.* Copilul învață valorile politice prin prisma relațiilor interpersonale anterioare. În virtutea experienței ca membru al unei familii și ca elev al unei școli, copilul dezvoltă relații multilaterale cu diferite forme de autoritate. El va stabili astfel modele de interacțiune similare cu cele pe care le-a experimentat în primii ani ai vieții.²⁰

Astfel, predispozițiile “autoritare” sau “democratice” ale unui adult sunt probabil rezultatul primelor contacte cu autorități nonpolitice din perioada copilăriei sale.

2. *Ucenicia.* Această metodă este asemănătoare cu prima, dar diferă prin faptul că experiențele din lumea nonpolitică sunt cele care îi oferă individului tehnici și valori pe care acesta le va folosi în special în contexte politice. “Activitățile nonpolitice reprezintă practica sau ucenicia pentru activitățile politice.”²¹ Dorința de a câștiga, acceptarea înfrângerii, alegerea liderilor prin vot, competiția în limita regulilor acceptate etc. sunt valori pe care copilul le învață în colectivități, la școală, într-un club sportiv, în competițiile organizate în tabără — care vor caracteriza comportamentul politic al individului adult.

3. *Generalizarea* constă în formarea atitudinilor politice prin extrapo-larea opiniilor sociale, a valorilor sociale asupra anumitor obiecte politice. Cultura politică a unei societăți își pune amprenta asupra comportamentului și atitudinilor politice ale membrilor săi.

Socializarea politică reprezintă procesul prin care se transmit orientări cu un conținut politic specificat. Spre deosebire de formele indirecte ale socializării politice, care presupun parcurgerea a doi pași, socializarea politică directă implică doar transmiterea directă a concepțiilor politice. Orientările achiziționate sunt direcționate spre anumite obiecte politice, fără intermediere prin predispoziții generale.

Formele de socializare politică directă, identificate de R. Dawson și K. Prewitt sunt următoarele:

1. *Imitația* este cea mai cunoscută formă de învățare directă. Imitația reprezintă o “încercare de a reproduce, conștient sau inconștient, comportamentele observate la alte persoane, precum și rezultatele acestei încercări, încununată sau nu de succes”²². Învățarea prin imitație poate fi conștientă, dar ea poate reprezenta și o copiere inconștientă de valori și comportamente de la cei din jur. Este cazul copilului care imită preferințele politice ale părintelui, fără să ajungă la stadiul în care ne poate explica aceste preferințe. În general, un individ imită atitudinile, valorile, comportamentele indivizilor cu care se află în contact sau cu care ar vrea să se afle în contact, mai ales pentru a fi acceptat în grupul acestora. Există și un opus al imitației și anume respingerea deliberată de valori, de atitudini acceptate de părinți sau de alte autorități. Este un act de rebeliune, specific mai ales adolescenților care caută o formă de identitate diferită de cea a părinților.

2. *Educația politică* constă în activitățile grupurilor politice și nonpolitice orientate spre formarea de orientări politice. Spre deosebire de primele două forme de socializare directă, în cazul acestei metode inițiativa de socializare politică aparține socializatorului și mai puțin socializatului. Educația politică se realizează atât prin modalități formale cât și informale, existând în acest sens o

multitudine de tehnici de învățare directă a atitudinilor și a comportamentelor politice. (...) Prin intermediul acestei forme de socializare politică directă indivizii învață să se supună legilor, să-și plătească impozitele, să-și protejeze proprietatea etc.

O formă intermediară, între socializarea directă și socializarea indirectă, este formarea identității naționale la copil. Acest proces complex și contradictoriu presupune vectori multipli de natură calitativ diferită. Prin familiarizarea cu practicile repetitive ale grupului, copilul acceptă atitudinile și credințele acestuia. După cum a demonstrat Erikson, tot ceea ce este familiar tinde curând să devină o valoare în sine și ne atașăm de ea ca fiind ceva bun. Dimpotrivă, tot ceea ce ne este mai puțin familiar, alte grupuri decât grupurile sale de referință, sunt percepute ca “străine” sau mai puțin bune. Aici ia naștere relația fundamentală de identitate “noi – ceilalți”; “asemănător – diferit”; “grupul propriu – străinii”. În formarea identității naționale a copilului școala joacă un rol fundamental. Ea structurează reprezentările colective ale națiunii și memoria ei socială într-un flux modelator al conștiinței istorice, în conformitate cu ideea de permanență. Miturile fondatoare, tradițiile, evenimentele cruciale privilegiază sentimentul acestei apartenențe unice la un spațiu și timp istoric unic. Indiferent de regimul politic, de ideologii, de partidul dominant, de conjunctura geopolitică școala nu se poate eschiva de la sarcina formării identității naționale. Fiind o politică de stat, orice regim politic va ordona, conform ideologiei sale, imaginile, miturile și simbolurile fundamentale ale unei națiuni, într-o altă manieră dar în perspectiva aceleiași finalități: conservarea și consolidarea identității naționale. În România, de exemplu, regimul comunist a selectat din vectorii socializării politice doar pe aceia care îi slujeau cel mai bine valorile ideologiei sale: lupta de clasă; independența națională; lupta împotriva exploatarei economice; tradițiile materialiste din gândirea filosofică și socială; internaționalismul socialist. În acest sens, el a eliminat din procesele de formare a identității naționale tot ceea ce contravenea ideologiei sale: rolul religiei ortodoxe în formarea identității naționale, motivația că aceasta ar fi obscurantism religios; selecția din istoria culturii române numai a acelor opere și autori care nu contraveneau ideologiei comuniste; opera lui N. Bălcescu; M. Ralea; St. Zeletin; lirica social-protestatară a pașoptiștilor, a lui M. Eminescu; G. Coșbuc; Al. Vlahuță etc.; proza cu accente de critică socială viguroasă a lui Liviu Rebreanu; M. Sadoveanu; N. Filimon; I. Slavici etc. Concomitent cu sacrificarea valorilor estetice, mulți autori și opere valoroase au fost interzise pe simplul motiv că nu corespundeau canoanelor ideologice, fiind considerați “retrograzi” sau “reacționari”. În schimb, manualele școlare, de la clasa a V-a până la clasa a XII-a, au fost invadate de o cohortă de scriitori și poeți proletcultiști și realiști-socialiști care glorificau zbuciumatul trecut de luptă al poporului român; exploatarea nemiloasă a poporului de către burghezie și moșierime; frumusețea morală a omului nou, constructor conștient și devotat al socialismului etc. Chiar dacă arta și cultura au fost înregimentate ideologic, această înregimentare a servit de minune îndoctrinării politice în sensul dorit. Procesul este aproximativ același: esențialul mesajului se concentrează asupra unor simboluri abstracte cu o puternică încărcătură emoțională. Imnul de stat, stema națională, drapelul, portretele eroilor naționali și liderilor politici, locurile marilor bătălii istorice, datele festive datorită quasiprezenței lor în universul copiilor le devin familiare și sunt valorizate pozitiv. Această operație este facilitată de programele analitice, de necesitatea memorării lor, operație relativ ușoară datorită numărului mic de date pe care le conțin.

Caracterul natural al acestei identificări rezidă și în tonalitatea afectivă prin care sunt asimilate aceste practici și cunoștințe, plecând de la mediul de viață al copilului și de la noțiunea de loc sau teritoriu unde acesta ia cunoștință cu orizontul social tot mai larg. “Gândirea nondirijată în care individul caută să-și satisfacă o nevoie de care nu este în întregime conștient este, prin esență, ireversibilă... Rațiunea este (că ea este dirijată) aproape întotdeauna de o tendință afectivă pe care nimic nu o constrânge să se conserve ca atare.”

Studiile behavioriste postbelice pun accentul mai curând pe explicarea comportamentelor electorale decât pe elucidarea proceselor de socializare politică propriu-zisă. În cadrul acestor studii obiectivul urmărit este explicarea formării loialităților durabile la copii și adolescenți și, plecând de aici, formarea și stabilitatea identificărilor și a preferințelor partizane “ca factor de structurare a

atitudinilor politice; stabilitatea preferințelor partizane în cursul vieții; reproducerea preferințelor partizane de la o generație la alta în cadrul familiei”²⁴. H. Hyman a evidențiat primul importanța acestor ucenicii politice în formarea preferințelor partizane “familia nu poate să pregătească noii săi membri pentru evenimente politice pe care ea nu ar putea să le prevadă, dar ea le transmite preferințe partizane puternice și durabile. Aceste preferințe constituie grila de percepție și de judecată a evenimentelor prezente și viitoare. Într-o asemenea schemă rolurile partidului și ale familiei sunt la fel de importante și strâns legate. Fidelitățile familiale și partizane merg mână-n mână; partidul reprezintă un fel de agent de legătură al familiei, furnizor esențial al cadrului de referință fundamental.”²⁵

Fără îndoială, acest lanț de identificări arată că formarea personalității politice a subiectului nu se poate realiza decât pe baza acestor identități sociale, diferite calitativ. Cea mai importantă dintre toate este formarea identității naționale deoarece ea “corespunde unei nevoi primordiale de securizare la tânărul copil. Pentru el, a fi membru al colectivității naționale înseamnă a aparține și a se simți acceptat de către o comunitate pe care el o percepe ca depășind și înglobând grupul familial, dar tot atât de “naturală” ca și el”²⁶. Nevoia biologică de solidarizare cu grupul său de origine sau cu altele, mai vaste, determină la copil dorința de conformitate și de familiarizare cu practicile și limbajele acestor grupuri. La aceasta se adaugă și nevoia colectivității de a-și reafirma perpetuu identitatea, ceea ce face ca dezvoltarea sentimentului de apartenență și identitate națională la copil să devină o problemă de interes național. Formarea identității naționale la copil este funcție de etapele dezvoltării inteligenței sale și a schemelor psiho-motorii. Copilul percepe realitățile naționale mai mult cu inima decât cu mintea. El încă nu poate gândi abstract; dar el simte instinctiv că grupul său de apartenență aparține unei colectivități mai largi delimitată față de altele de un teritoriu. După cum a demonstrat Erikson, țara este mai întâi o unitate de ordin emoțional și orice membru al unei comunități naționale nu se identifică cu obiectul abstract care este ideea de țară decât prin identificarea cu cei care sunt legați de același obiect ca și el”²⁷. Prin mimetism, copilul nu preia doar atitudinile și obiceiurile văzute și apreciate la membrii grupului său de origine, dar și un ansamblu de “scheme perceptivă” și de “reprezentări preexistente” prin care recunoaște și acceptă anumite “*savoir-faire* și limbaje”, anumite norme și valori, ceea ce determină la copil conștiința solidarității progresive și concurente cu familia, rudele, strada, satul, cartierul.

Familia și școala sunt primele instanțe ale socializării politice, cu un rol crucial în formarea atitudinilor și a orientărilor politice. Mai târziu acestor două forme primare de socializare li se mai adaugă și altele: armata, biserica, mass-media, partidele politice. În familie și în școală socializării latente i se adaugă socializarea manifestă. Contrar unor prejudecăți destul de răspândite în mentalitatea curentă, rolul școlii, ca principal agent de socializare politică, nu se reduce la funcția de îndoctrinare ideologică față de valorile dominante ale unui sistem politic (liberale, de stânga sau de dreapta) ci în primul rând cel de a asigura reproducerea socială, prin realizarea funcției ideologice de legitimare a ordinii stabilite.²⁸ Acest specific al socializării politice a școlii este mediat și disimulat prin valorile sistemelor pedagogice tradiționale: autonomia sistemului de învățământ față de instanțele puterii politice; neutralitatea și obiectivitatea cunoștințelor transmise; promovarea în viața socială pe baza performanțelor dobândite în procesul de pregătire; interesele și valorile specifice de grup ale corpului de specialiști care dețin monopolul funcției educaționale: etică profesională; menținerea ordinii morale; conservarea structurilor politice și a raporturilor de clasă prin promovarea meritocrației; cultivarea valorilor naționale. Bourdieu și Passeron observă că între valorile clasei de mijloc și cele promovate de autonomia relativă a sistemului de învățământ nu există raporturi de contrarietate, ceea ce îi permite să servească “cererile obiective de conservare socială, sub auspiciile independenței și neutralității. Adică a disimula funcțiile sociale de care el se achită și, prin aceasta, de a le îndeplini mai eficient”²⁹. Bourdieu și Passeron elaborează teoria “violentei simbolice” pe care ei o consideră mult mai eficientă pe planul socializării politice decât coerciția fizică. Bourdieu și Passeron denumesc *puterea violentei simbolice* “orice putere care reușește să impună semnificații și să le impună ca fiind legitime, disimulând raporturile de forțe

care sunt la fundamentul forței sale”³⁰. În această privință, școala nu își realizează funcția sa socializatoare prin inocularea unor opinii ci prin “inocularea de atitudini și dispoziții de a acționa și reacționa, a *schemelor inconștiente* de la care plecând se organizează gândirea și acțiunea, oricare ar fi situația care se prezintă”³¹. Așa cum stăpânirea unei limbi presupune un ansamblu de scheme inconștiente interiorizate pentru a construi fraze după reguli gramaticale tot astfel școala este o gramatică generatoare de opinii și atitudini.

R. Dawson și K. Prewitt abordează școala ca agent socializator ținând cont de trei mari categorii de influențare a formării orientărilor politice: 1. influența clasei, caracterizată de un program de învățământ formal, de activitățile de zi cu zi și de existența profesorilor; 2. alte aspecte ale școlii: climatul social; organizațiile de tineret; activitățile extrașcolare; 3. efectele educației asupra “sinelui politic” și rolul școlii în relația cu alți agenți de socializare politică.

Cercetările mai recente au descoperit că procesele de socializare la copil nu încep în epoca adolescenței (13-14 ani) ci mult mai devreme, în jurul vârstei de 6 ani când deja copiii posedă anumite informații politice, cunosc anumite personalități și roluri politice precum regele, președintele sau șefii partidelor, recunosc existența anumitor reguli și constrângeri de ordin public. Învățarea simbolurilor patriotice, precum imnul național și drapelul țării, și recunoașterea sentimentului de identitate și de apartenență la comunitatea națională sunt primele elemente ale socializării politice a copilului, atât difuză, cât și manifestă, căpătată în familie, în grup sau în formele învățământului preșcolar. Destul de repede, până în jurul vârstei de 10 ani, sentimentul identității și al apartenenței se înrădăcinează în jurul câtorva simboluri naționale precum eroii trecutului (Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul, Cuza Vodă, Tudor Vladimirescu), echipa națională de fotbal, monumentele istorice. În această perioadă, copilul mai mult imită comportamentul adulților printr-un joc de reprezentări sensibile prin care el echivalează noțiunile abstracte precum patria, libertatea, democrația, funcțiile de șef al statului. După cum a arătat Jean Piaget într-un studiu despre dezvoltarea ideii de patrie la copil aceasta precede orice altă noțiune geografică precisă dar aici, deși politicul primează, ia forma unui atașament strict afectiv³². Astfel, pentru un copil român, francez sau american, România, Franța sau SUA sunt țările cele mai frumoase din lume dar ei nu pot explica la modul abstract acest lucru, ci numai apelând la reprezentările sensibile ale frumuseții naturale (litoralul românesc sau masivul Bucegi), personalizarea trecutului eroic și a oamenilor cu funcții politice supreme văzuți prin prisma faptelor de vitejie ale eroilor din basme și din filmele de evocare. De-abia după vârsta de 10 ani, sentimentul apartenenței naționale se raționalizează în sensul acceptării, cel puțin la nivel simbolic, al unora din valorile ei fundamentale. Astfel, interogați despre ceea ce îi face mândri să fie americani, majoritatea copiilor de zece ani anchetați au răspuns că au libertatea și puterea de a alege guvernanții. Când li s-a cerut să aleagă simbolul care reprezintă cel mai bine guvernul țării lor, copiii de 6-8 ani au ales cel mai adesea figuri ale trecutului, precum G. Washington sau președintele, iar cei de 10 ani au indicat, în majoritatea cazurilor, Congresul sau faptul de a putea vota. Procesul este sensibil același și în Franța, cuvintele cheie fiind: Republică, libertate, egalitate și fraternitate, cunoscute de aproape 80% din copiii de 10 ani și unanim iubite.³³ În această ordine de idei se pare că pentru perioada avută în vedere un moment important al socializării sunt evenimentele politice perceptibile la nivelul concret al reprezentărilor și care au loc nemijlocit în mediul de viață al copiilor. Al doilea moment este personalitatea autorității politice sub forma unui părinte bun și ocrotitor, după modelul autorității paterne. Alegerile prezidențiale și legislative, de pildă, care reprezintă momente importante ale vieții politice și solicită participarea cetățenilor, atrag atenția și preocuparea copiilor. Dar din acest joc copiii nu rețin decât personajele politice a căror putere se resimte în viața lor de fiecare zi. Este adevărat că și mediatizarea internă joacă un rol în această percepție, dar tot atât de adevărat este că tocmai importanța politică a funcției impune mediatizarea. Astfel, șeful statului este mai cunoscut decât Parlamentul, un primar este mai cunoscut decât consiliul municipal, deputatul din circumscripția sa mai cunoscut decât ceilalți, un lider sindical disident mai cunoscut decât un lider cuminte de partid. Acest lucru se explică, printre

altele, și prin specificul logicii afective a copilului. Nereușind să distingă raportul parte-întreg în diviziunile sale politice, copilul asimilează unui personaj politic important întreg sistemul politic. Începând cu vârsta de 9-10 ani, se constată o cristalizare a opțiunilor politice și ideologice, chiar dacă, într-o primă etapă, acestea sunt o identificare reflexă cu opțiunea politică a părinților pentru un partid, o formă de guvernământ sau o personalitate politică.

În două anchete efectuate de Annick Percheron³⁴ în 1964 într-unul din cartierele periferice ale Parisului și cealaltă la Grenoble de către Charles Roig³⁵ s-a putut constata faptul că la copiii francezi de această vârstă diferențierea familiilor politice “Stânga-Dreapta” se traduce prin reprezentări diferite ale unor evenimente sau prin posesia unui vocabular diferit. Astfel, în cultura politică de dreapta din Grenoble, în ciuda imaginii favorabile despre Marea Revoluție Franceză fixată de istoriografia oficială, o treime din copiii interogați considerau că revoluția din 1789 a fost un rău, ceea ce corespunde unei judecăți de valoare specifică dreptei. În schimb, la copiii anchetați din mediul muncitoresc din suburbia Parisului s-a constatat că ei se simțeau mai apropiați de stânga decât de dreapta, ceea ce s-a văzut și în lexicul lor preferat: “comunism”; “democrație”; “sindicat”; “revendicare”; “parlamentarism”, spre deosebire de lexicul preferat al copiilor crescuți într-un mediu de dreapta: “armată”; “general”; “bogăție”; “ministru”; “burghezie”; “forțe ale ordinii” etc.

Problema trecerii de la o etapă la alta în procesul de socializare, a determinării procesului de socializare de către specificul valorilor naționale, a studiilor interdisciplinare în relevarea socializării a preocupat multă vreme pe specialiști, de o parte și alta a Atlanticului. Astfel, într-un studiu publicat în 1960, împreună cu Robert D. Hess, șeful școlii funcționaliste în sociologia americană, David Easton propune un model de socializare politică a copiilor prin combinarea celor trei nivele ale realității politice: comunitatea, guvernarea și regimul politic cu cele trei forme ale percepției faptelor politice: „cunoașterea, evaluarea și atitudinile”. Din această combinație rezultă cele două procese majore ale socializării politice:

- achiziția orientărilor politice se face progresiv în diferite momente ale vieții;
- în perioada preadultă a dezvoltării individului se situează momentul crucial pentru formarea atitudinilor politice³⁶.

Câțiva ani mai târziu, în colaborare cu R. Dennis, D. Easton propune un nou „model de socializare politică a copiilor” compus din patru faze succesive de asimilare a fenomenelor politice în gândirea copiilor:

1. *Politizare*: sensibilizare pentru fenomenul politic;
2. *Personalizare*: câteva vârfuri ale autorității politice servesc ca puncte de contact între copil și sistemul politic;
3. *Idealizarea autorității*: autoritatea politică este percepută ca fiind ideal binefăcătoare sau răufăcătoare și determină la copil reacții de dragoste sau de ură;
4. *Instituționalizare*: copilul trece de la personalizarea câtorva figuri politice la înțelegerea ansamblului de structuri și autorităților politice³⁷.

Se poate constata că al doilea model de socializare politică propus de Easton „urmează o ordine rațională, copilul mergând de la simplu la complex, de la percepția unui personaj unic la înțelegerea unui ansamblu de structuri, că procesele de ordin afectiv au un rol preponderent în socializarea precedentă, facilitând și însoțind procesele cognitive. de unde succesiunea celor faze: personalizare, idealizare, instituționalizare și rolul esențial de articulare jucat de idealizare”³⁸. Transplantat în alte culturi politice, cu puternice elemente de autoritarism, acest model nu dă rezultatele scontate ca în SUA. În ancheta sa Annick Percheron a demonstrat că la copiii francezi există despre președinte o cu totul altă idee decât la copiii americani. Din anchetă rezultă, de pildă, că pentru copiii francezi care asociază președintelui ideea de funcție, el este un personaj autoritar și că pentru cei 27% care citează numele generalului de Gaulle, președintele, deși ei îi cunosc numele, este un personaj abstract și distant. Chiar atunci când există personalizarea autorității la tinerii francezi, ea nu este suficientă pentru a juca rolul motor pe care i-l conferă cercetătorii americani. Pe de altă parte, idealizarea și personalizarea nu sunt strict legate. În sfârșit, în Franța se pare că personalizarea și

instituționalizarea nu reprezintă în mod obligatoriu două faze succesive ale procesului de socializare. Dimpotrivă, odată cu vârsta se pare că există o întărire a concepției celei mai autoritare despre rolul prezidențial, adică, în definitiv, o întărire a unei anumite concepții despre autoritate și putere³⁹. Cauza acestei percepții abstracte și distante a figurii și a funcției prezidențiale la copiii francezi ține de două coordonate istorice: 1. afirmarea formei de stat republicană în cultura politică franceză, în opoziție cu cea monarhică, luptă care a durat sute de ani; 2. matricea caracterială a culturii franceze având ca axe interne raționalismul și atributele clasicității: ordine, măsură, echilibru, claritate, toate fiind însă subsumate idealurilor romantismului protestatar din epoca republicană și revoluționară.

În lucrarea *Mind, Self and Society* G.H. Mead prezintă ideea conform căreia fiecare individ are un „sine social”. Având în vedere că socialul include politicul putem vorbi și de un „sine politic”⁴⁰. Acest termen se referă la întregul ansamblu de orientări ce privesc lumea politică, inclusiv părerea unui individ față de propriul rol politic. Atitudinile, credințele, sentimentele indivizilor față de lumea politică sunt diferite. Ele sunt rezultatul acumulării unor informații ce privesc lumea politică și includ păreri pozitive, negative sau neutre. Identificarea individuală cu simbolurile politice variază de la extrem de puternic la foarte slab. Indivizii se pot aștepta foarte mult sau deloc din partea guvernului la servicii, protecție sau asigurări. În concluzie, „sinele politic” al unui individ cuprinde: sentimente de naționalism, patriotism sau loialitate tribală; identificare cu anumite grupuri particulare; atitudini și evaluări ale diferitelor probleme și personalități politice, informații cu privire la structuri și proceduri politice, dar mai ales o imagine a propriilor drepturi, responsabilități, a propriei poziții în cadrul lumii politice.

Nu toți indivizii au orientări politice; nu toți indivizii au un „sine politic”. Copiii sunt cel mai bun exemplu. Ei se nasc cu conștiința existenței unei lumi politice, iar această conștiință nu apare ani mulți după naștere. De aceea, unii adulți care trăiesc în condiții de izolare socială, geografică sau psihologică nu vor avea niciodată un „sine politic”, ci în cel mai bun caz unul doar parțial format. Fiecare societate are astfel de indivizi care interacționează foarte rar cu ceilalți și au o atitudine ignorantă față de societate și componentele ei.

„Sinele politic” se formează, nu ne naștem cu el. Maturizarea politică este procesul în cadrul căruia individul fără un „sine politic” începe să acumuleze și să dezvolte orientări politice complexe și variate. R. Dawson și K. Prewitt disting trei niveluri la care individul ajunge în cadrul maturizării politice:

1. Baza formării sinelui politic constă în atașament față de valori, personalități politice. Aceasta cuprinde sentimente, de multe ori intense, cel mai des față de națiune sau față de simboluri politice semnificative.

2. Diferite forme de cunoaștere specifică și sentimente față de instituțiile politice se adaugă „sinelui politic”.

3. În final, individul, ajuns în ultimul stadiu de formare a „sinelui politic”, reacționează într-un fel sau altul la diferite partide, programe, personalități sau evenimente politice. Susținerea unui program candidat sau favorizarea unui act legislativ sunt activități posibile doar în acest stadiu.

După profesorul Kay Lawson, de la Universitatea din San Francisco, eficiența proceselor de socializare politică poate fi măsurată prin răspunsul la următoarele întrebări care reprezintă o incursiune în trecutul fiecăruia:

1. Care este prima ta amintire politică? Care este primul eveniment politic de care îți aduci aminte? Cum ai aflat de el? Ce sentimente ți-a trezit?

2. În familia ta, în perioada copilăriei tale, chestiunile politice constituiau un subiect de discuție? Cine discuta politică? Părinții ți-au vorbit direct despre politică? Cum ai caracteriza tonul general al acestor conversații? Interesat sau apatic? Pozitiv sau negativ? Detașat sau emoțional?

3. Adulții din familia ta participau la vot? Ți-au povestit cum se votează?

4. Cineva din familia ta a jucat un rol activ în politică? Ce fel de rol? A intrat într-un grup de interes sau partid politic? A scris sau a vorbit oficialităților guvernamentale despre o problemă care

necesita o acțiune publică? A candidat pentru un post public sau a contribuit la campania electorală a altcuiva? Tu însuși ai fost implicat în aceasta?

5. Ai reținut textul complet al jurământului de credință? Poți să-l repeți fără greșală chiar acum? Cunoști imnul național în întregime? Când ai învățat toate acestea pe de rost? (...)

6. Când ai purtat prima discuție pe teme politice? Cu cine anume? Ce părere ai avut despre discuție?

7. Într-o discuție cu un coleg (student) ți-ai dat vreodată seama că te afli în minoritate? Cum te-ai simțit atunci? Împreună cu alți colegi ai încercat să convingi pe altcineva să adopte o anumită părere politică?

8. Urmărești știrile la TV, radio sau în presă? (...)

9. Dai atenție campaniilor electorale? Încerci să întrezărești caracterul candidaților și conținutul mesajelor lor? Te hotărăști cum sau pe cine vei vota pe baza acestor evaluări?

10. Dacă ai (sau ai avut) loc de muncă, ai discutat vreodată cu colegii de muncă problemele politice? Cum te-ai simțit fiind de aceeași părere cu ei? Cum te-ai simțit fiind în dezacord cu ei?

11. Cât de important crezi că este pentru oamenii care se iubesc să aibă aceleași idei politice? Dacă ești îndrăgostit discuți politică cu prietenul/prietena? Tindeți să fiți de acord sau nu? Ți-ai schimbat vreuna dintre convingerile tale politice din cauza ideilor și argumentelor persoanei iubite?

NOTE

1. Annick Percheron, *La socialisation politique*, în: *Traité de science politique*, vol. 2, Paris, P.U.F., 1985.

2. I.S. Kon, *Soziologie der Persönlichkeit*, Köln, 1971, p. 18.

3. Gabriel A. Almond, G. Bingham Powell Jr., *Political Socialization and Political Culture*, în: Gabriel A. Almond, G. Bingham Powell, *Comparative Politics Today. A World View*, Scott Zoresman and Co., London, Boston, Illinois, ediția a IV-a, 1988, p. 36.

4. Apud Ana Bogdan-Tucicov, *Socializarea individului*, în: *Dicționar de psihologie socială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1991, p. 229.

5. *Ibidem*, p. 228.

6. Vezi, mai ales, lucrările lui A. Lorenzer, *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*, Frankfurt, 1972; Brim, O.; Wheeler, S., *Erwachsenen sozialisation*, Stuttgart, 1974; Griesse, H., *Rollentheorie und Anthropologie*, Duisburg, 1976; Griesse, H., *Soziologische Anthropologie und Sozialisationstheorie*, Weinheim und Basel, 1976; Hiebsch, H., *Sozialpsychologische Grundlagen der Persönlichkeitsformung*, Berlin, 1973.

7. A. Lorenzer, *Zur Begründung...*, *op. cit.*, p. 125, 127.

8. J. Piaget, *Epistemologie genetică*, Cluj, Editura Dacia, 1973, p. 11 și urm.

9. E. Erikson, *Enfance et société*, Neuchatel, Delachaux-Niestlé, 1966, p. 184.

10. E. Sapir, *Anthropologie*, vol. 1, Paris, Ed. De Minuit, 1967, p. 41.

11. E. Sapir, *op. cit.*, p. 40.

12. B. Bernstein, *Language et classes sociales*, Paris, Ed. Du Minuit, 1975, p. 32.

13. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Droz, 1972, p. 178.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*, p. 229.

16. Septimiu Chelcea, *Socializarea adulților*, în: *Dicționar de psihologie socială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 227.

17. K.R. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, 1968.

18. Cătălin Mamali, *Socializarea anticipativă*, în: *Dicționar de psihologie socială*, București, Editura Științifică și Pedagogică, 1981, p. 227.

19. R. Dawson, K. Prewitt, *Political Socialisation*, Little, Brown and Co., Boston, 1969, p. 63-80.
20. Robert D. Hess, Judith V. Tarney, *The Development of Political Attitudes in Children*, Aldine Publishing Co., Chicago, 1967, p. 20.
21. R. Dawson, K. Prewitt, *op. cit.*, p. 69.
22. C. Atanasiu, în: *Dicționar de sociologie*, București, Editura Babel, 1993, p. 288.
23. J. Piaget, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 141.
24. R. Cambell, P.N. Converse, W. Miller, D. Stokes, *The American Voter*, New York, Wiley and Sons, 1964, p. 168.
25. Hyman Herbert, *Political Socialisation*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1959.
26. Annick Percheron, *La socialisation politique*, în: *Traité des science politique*, *op. cit.*
27. E. Erikson, *Enfance et société*, Neuchatel, Delachaux-Niestlé, 1966.
28. P. Bourdieu, J.C. Passeron, *La Réproduction*, Paris, Editions de Minuit, 1970, 279 p.
29. P. Bourdieu, J.C. Passeron, *op. cit.*, p. 209.
30. P. Bourdieu, J.C. Passeron, *op. cit.*, p.18.
31. J.P. Cot, J.P. Mounier, *Pour une sociologie politique*, Paris, Ed. Du Seuil, 1974, p. 85.
32. Jean Piaget, A.M. Weil, *Le Développement de l'idée de la patrie chez les enfants*, în: *Bulletin international des sciences sociales*, vol. III, 1951.
33. Vezi, printre alții, Annick Percheron, *La formation politique de l'individu*, în: *La Politique*, Paris, Dalloz, 1972, p. 144-147.
34. A. Percheron, *La conception de l'autorité chez les enfants francais*, în: "Revue française de science politique", vol. XXI, nr. 1, februarie 1971.
35. Charles Roig, Grand Billon, *La socialisation politique des enfants*, Paris, A. Colin, 1968.
36. D. Easton, R.D. Hess, *The Child's changing images of President*, în: *Public Opinion Quaterly*, nr. 24(4), iarna 1960, p. 630. The Child's political world. Raport la al V-lea Congres mondial al A.I.S.P. Paris, 1961.
37. D. Easton, J. Dennis, *Children in the Political System. Origines of political legitimacy*, New York, Mc Grow Hill, 1969; *The Child's acquisition of regime normes; political efficacy*, în: *American Political Science Review*, LVI, 1967, p. 25-38.
38. A. Percheron, *op. cit.*, p. 126-127.
39. Charles Roig, Grand Billon, *La Socialisation politiques des enfants*, *op. cit.* Vezi și Annick Percheron, *La conception de l'autorité chez les enfants francais*, *op. cit.*
40. R. Dawson, K. Prewitt, *op. cit.*, p. 17.

TEMA NR. 4

DOCTRINA SOCIAL-DEMOCRATĂ

1. Premise istorice ale apariției doctrinei social-democrate

Una din principalele doctrine politice contemporane, doctrina social-democrată, va fi supusă, după 1990, unui val de critici, în măsură direct proporțională cu încercările adversarilor săi de a o compromite, asimilând-o, prin funcția de identificare globală a ideologiei, cu totalitarismul comunist. Corelativ, terenul lăsat gol după căderea regimurilor totalitare din Europa de Sud-Est, va fi colonizat de regimuri social-democrate, ca și în Europa occidentală, de altfel, ceea ce arată valențele creative ale doctrinei. Cei care au evidențiat criza de identitate și de alternative ale social-democrației începând cu anii '90, considerând-o ireversibilă, confundă accidentele unui ciclu istoric cu sursele perene ale doctrinei înseși, consolidate de constanța aspirațiilor într-o lume mai bună. În această perspectivă, „socialismul a apărut din refuzul de a considera, ca fiind în conformitate cu natura lucrurilor, mizeriile și injustițiile pe care revoluția industrială le provocase sau agravase. El se înscrie în lunga istorie care a opus speranța în progres conservatorismului, «mișcarea» «ordinii» și în care creștinismul, Renașterea și Reforma, mai târziu secolul Luminilor au constituit, în societățile noastre occidentale, momente esențiale”¹.

Probabil că imaginea cea mai sugestivă și mai exactă a evoluției social-democrației, cu luminile și umbrele ei, cu oscilația între pragmatism și reformism, este conținută în volumul de scrisori și dezbateri dintre liderii social-democrației contemporane: Willy Brandt, Olof Palme, Bruno Kreisky, volum apărut în 1975 și considerat o contribuție remarcabilă la îmbogățirea corpusului teoretic al doctrinei. Răspunzând criticilor doctrinei, Olof Palme definește socialismul democratic drept „o mișcare de eliberare”, iar în introducerea lucrării evoluția Partidului Social-Democrat German este văzută ca o paradigmă pentru identitatea și legitimitatea politică a stângii, în lumina experienței istorice: „Partidul Social-Democrat este un partid care vine de pe șantierul secolului și uneori de pe umerii membrilor săi curge încă varul. Partidul a fost timp de mai mult de o sută de ani la școala opoziției. El s-a deprins să lupte pas cu pas, să colaboreze cu asociațiile muncitorești și cu sindicatele care le-au urmat pentru a atinge obiectivele sale sociale, plecând de la o poziție minoritară. Dar cu excepția celor care aparțin micii pături a marilor privilegiați, nu există un singur om al muncii în Germania care să nu resimtă în existența sa personală binefacerea cuceririlor economice și sociale realizate datorită acțiunii politice a mai multor generații de socialiști democrați. Nu există un partid care să fi lucrat atât timp cât P.S.D.-ul, care să fi suferit și activat ca el pentru crearea și menținerea unei democrații sociale în Germania. Nici un partid nu a fost mai hotărât și mai tenace în rezistența sa față de național-socialism. Mulți dintre membrii săi au plătit cu viața această dragoste de libertate, fie în lagărele de concentrare, fie luând drumul unei emigrații forțate”².

Doctrina social-democrată a apărut din sinteza a două tendințe definitorii ale evoluției statului modern: procesele de raționalizare economică și democratizare. De aceea, o retrospectivă în istoricul constituirii doctrinei ne va permite să clarificăm principalele etape în articularea tezelor ei doctrinare care reflectă, după părerea noastră, tendința fundamentală a epocii moderne: sinteza dintre drepturile naturale și sociale, dintre stat și societatea civilă. Însuși sistemul de valori al social-democrației reflectă cu fidelitate premisele acestei mișcări, indiferent de deformările ideologice survenite la un moment dat în evoluția doctrinei.

Apariția noului actor politic este legată în primul rând și indisolubil de procesele modernizării economiei capitaliste care au cunoscut un deosebit avânt în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Modernizarea economică, prin cei doi piloni ai săi, industrializarea și urbanizarea, va antrena un ansamblu de transformări atât în planul forțelor de producție și relațiilor sociale, cât și în sfera cunoașterii și organizării muncii, cu consecința că factorul organizațional ca una din sursele puterii politice, a fost asimilat de doctrina politică a stângii, iar numărul, o altă sursă de putere, a găsit în concentrarea industrială și în comunitățile muncitorești din mediul urban condiții prielnice de manifestare. Prima fază a revoluției industriale a accelerat procesele de constituire a proletariatului industrial, procesele de concentrare economică, de ruinare a meseriașilor, a micilor proprietari agricoli, din cauza concurenței, ceea ce a dus la includerea lor în rândul proletariatului.

Geneza și dezvoltarea acestuia au constituit un proces care s-a produs în funcție de condițiile social-politice și de gradul de dezvoltare economică a fiecărei țări. Totodată, gradul de concentrare economică și de apariție a ramurilor industriale moderne și-a pus și el amprenta asupra procesului de organizare politică a clasei muncitoare. Nu întâmplător primele ei detașamente organizate, primele ligi și asociații cu caracter politic au apărut în țările care au realizat cu succes revoluția industrială: Anglia, Franța, Germania, în industria textilă, metalurgică, minieră și în transportul maritim și se dezvoltă în centre și regiuni industriale precum Londra, Liverpool, Manchester, Birmingham (Anglia); Paris, Lyon, Lille, Nantes (Franța); Silezia, Saxonia și Renania (Germania). În cunoscuta sa lucrare „Situția clasei muncitoare în Anglia“, publicată în 1845, Fr. Engels a descris în culori zguduitoare, cu o putere de sugestie rar întâlnită, condițiile inumane de muncă și viață ale clasei muncitoare din Anglia în timpul primei revoluții industriale. Accidentele de muncă, lipsa asistenței sanitare și a locuințelor, lipsa de legi și norme juridice care să reglementeze relațiile de muncă, drepturile economice și sociale erau dublate de rata înaltă a criminalității și analfabetismului, de lipsa oricărui proiect de culturalizare, ceea ce a favorizat erodarea sănătății fizice și morale a muncitorilor. Ziua de muncă de 12–14 ore, alcoolismul, exploatarea nemiloasă și ilegală a muncii copiilor și femeilor, crizele economice din 1825–1847 au înrăutățit și mai mult situația clasei muncitoare din Europa. De aceea, aceste condiții de muncă și de viață din deceniile 4–5 ale secolului al XIX-lea vor constitui „adevărata bază și punctul de plecare al tuturor mișcărilor sociale ale prezentului, căci ele reprezintă culmea mizeriei sociale celei mai evidente a zilelor noastre“.

Între 1859 (anul publicării lucrării lui Marx: *Contribuții la critica economiei politice*) și 1914, producția industrială mondială a crescut de 7 ori (de 12 ori în S.U.A. și Rusia), schimburile internaționale s-au intensificat, în timp ce în principalele țări dezvoltate (Anglia, S.U.A., Germania, Franța), muncitorii salariați — o minoritate în epoca *Manifestului Comunist* — constituiau o masă compactă, reprezentând majoritatea populației muncitoare. „În Franța, de exemplu, numărul muncitorilor membri de sindicat a trecut de 420 000 în 1885 la mai mult de un milion în 1913, iar în parlament în 1914 existau 87 de socialiști față de 50 în 1893. În Germania, sindicatele de inspirație social-democrată totalizau mai puțin de o jumătate de milion de membri în 1898 pentru ca numărul acestora să ajungă la 2 574 000 în 1913. În 1877, social-democrația germană obținuse în alegeri 500 000 voturi. După abolirea legilor de excepție, mai mult de două milioane de voturi obținute permiteau ca social-democrației să trimită în Reichstag 56 de deputați socialiști. În 1912 fracțiunea social-democrată din Reichstag număra 112 deputați. Efectivele sindicatelor engleze ajung la un milion și jumătate de membri în 1893 și la mai mult de 4 milioane în 1913, iar numărul deputaților în Camera Comunelor de la 2 în 1900 la 42 în 1910“³.

În această perioadă, deși nu îmbrăcase forma unei doctrine coerente și unitare, gândirea socialistă comporta: analiza critică a stărilor de lucruri existente; o critică morală a nedreptății; un model de reformă socială prin construirea unor comunități exemplare; viziunea unei societăți egalitare, prin eliminarea contradicțiilor economice și edificarea unei ordini sociale caracterizate prin armonia eternă. De altfel, primele comunități organizate de Ch. Fourier și de R. Owen aveau ca scop implicit să demonstreze că lumea poate fi organizată pe temeiul „rațiunii și al dreptății eterne“. Nu este greu

de văzut că pedagogia politică a socialiștilor utopici se înscrie în albia curentului evoluționist având în Rațiunea iluministă, ridicată la rang de Lege universală, nucleul său ideologic.

Trecerea de la utopie la ideologie, care în plan istoric reprezintă trecerea de la societatea feudală la cea burgheză, este marcată de procesele de raționalizare economică și administrativă, inițiate în epoca absolutismului luminat. Dar statul rațional imaginat de filosofi francezi din secolul al XVIII-lea lăsa nesoluționate contradicțiile economice care apăruseră deja o dată cu mercantilismul și teoriile fiziocratice. Acestea înseși fuseseră depășite de avântul primei revoluții industriale și păreau teorii lipsite de maturitate, reflex al «relațiilor de clasă nematurizate». De aceea, nu întâmplător, primele scrieri ale socialiștilor utopici care vizau o transformare radicală și globală a ordinii politice reprezintă „o dezvoltare (...) mai consecventă a principiilor enunțate de marii iluminiști francezi din secolul al XVIII-lea. Ca orice teorie nouă, socialismul a trebuit să valorifice mai întâi materialul ideologic existent, deși el își avea rădăcinile în faptele economice materiale... Lumea burgheză, orânduită după principiile acestor iluminiști, este și ea irațională și nedreaptă, prin urmare, nu mai puțin decât feudalismul și toate rânduielile sociale anterioare, merită să fie aruncată la gunoi»⁴. O ilustrare a continuității dintre iluminiști și socialiștii utopici era patternul rațional în schimbarea ordinii sociale, prin înlăturarea neajunsurilor ei. Astfel, „o trăsătură comună a celor trei utopiști (Ch. Fourier, R. Owen, Saint-Simon — *n. n.*) este că ei nu se manifestă ca reprezentanți ai intereselor proletariului, apărut între timp ca rezultat al dez-voltării istorice. Ca și iluminiștii, ei nu vor să elibereze mai întâi o anumită clasă, ci dintr-o dată întreaga omenire»⁵.

În aceeași ordine de idei, moștenirea egalitară a Revoluției franceze s-a reflectat în gândirea socialistă din prima jumătate a secolului al XIX-lea în critica adusă modului de repartitie a produsului social, sugerând ca această repartitie să fie reglată mai curând de stat decât să fie lăsată la discreția jocului de forțe al pieței. În această privință, critica făcută liberalismului manchesterian se instituie la socialiștii utopici într-o poziție comună împotriva efectelor pe care libera concurență le produce la nivelul pauperizării maselor de producători: supraproducția și crizele, pe de o parte, concentrarea averilor și dezvoltarea marii industrii, pe de alta⁶.

În ciuda unor diferențe notabile (vezi anarhismul lui Proudhon, antireligiozitatea sa, deosebirea dintre R. Owen și Saint-Simon cu privire la natura, agrară sau nu numai, a falansterelor) socialiștii utopici profesează câteva credințe comune care justifică aprecierile lui Engels: 1. Ideea că omul este bun de la natură, dar că societatea îl corupe, duce la necesitatea unei pedagogii sociale, bazată pe educația maselor; 2. Accentul pus pe muncă și pe organizarea producției, deci prioritatea factorului economic asupra factorului politic; 3. Neîncrederea în democrația politică și afirmarea energică a necesității democrației economice și sociale; 4. Asimilarea statului în societate; 5. Puterea exemplară a organizării unor comunități perfecte; 6. Neîncrederea în revoluție, ca instrument al transformării sociale; 7. Afirmarea inegalității economice dintre oameni, ca urmare a contribuției inegale aduse la prosperitatea comunităților.

O altă linie de gândire politică, rezultată tot din moștenirea Revoluției Franceze, este aceea a comunismului utopic, prezentă în opera lui E. Cabet, Louis Blanc, A. Blanqui, Pierre Leroux și Buchez. Spre deosebire de socialiștii utopici, aceștia nu mai resping necesitatea revoluției și a dictaturii. Ei militează pentru instaurarea unei societăți comuniste la nivel planetar în care văd o religie a umanității, un nou creștinism, bazat pe valorile ateismului.

Apariția marxismului în deceniul V al secolului XIX va avea darul să plaseze soluționarea acestor tendințe contradictorii din cadrul stângii pe un teren sociologic extrem de ambiguu; pe de o parte, analiza proceselor istorico-sociale din care trebuia să rezulte „legitățile obiective” ale dezvoltării; pe de alta, dimensiunea mesianică a gândirii lui Marx și Engels, în sensul că nu a existat eveniment cât de cât important în istoria social-politică a Europei în care cei doi să nu vadă și să nu salute începutul Revoluției mondiale care va duce la instaurarea societății fără clase. Ruperea voalului ideologic care ascunde mecanismul exploatării, acutizarea conflictului dintre clasele sociale, cucerirea violentă a puterii, prin revoluție, raportul democrație–dictatură în tranziția la un nou tip de stat, problema alienării și însușirea privată a profitului în condițiile socializării crescânde a

mijloacelor de producție sunt câteva din reperele gândirii politice a lui Marx din perioada 1845–1848 (de la *Ideologia germană* la *Manifestul Partidului Comunist*). Pentru Marx, politica nu se rezumă doar la relațiile de putere, de dominație a unei minorități asupra majorității. Cel mult, aceasta este o concepție instrumentală despre politică, aplicată în funcție de timp și de loc, ca particularitate a voinței politice. Politica nu se reduce nici la suveranitate, concepută de Hegel ca esență a statului, deoarece persoana particulară (monarhul) sau grupul social (Parlamentul) sunt exterioare societății civile, unde se rezolvă conflictele din cadrul vieții reale. De aceea, „Republica politică este democrația în interiorul formei abstracte a statului” (K. Marx, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului*). Începând cu această operă, Marx se va desprinde de filosofia hegeliană a statului pe care tinerii hegelieni o transformaseră într-un adăpost al iluziilor lor critice. Marx abandonează ideea după care o reformă a statului ar putea antrena schimbări decisive în cadrul societății civile. Din subiect politic exterior societății și determinând societatea în funcție de materializarea formelor conștiinței sociale, geneza statului va fi localizată de Marx în însăși evoluția societății, în recuperarea momentului de universalitate a omului ca ființă generică prin medierile complexe ale muncii ca schimb de substanțe între om și natură. Pe lângă determinarea ființei generice a omului, dată de relația cu semenul și de a se recunoaște în această relație, trecerea de la natură la cultură, la viața socială, va duce la o determinare a statului de către societate, dar nu ca un subiect etic, suprapus acesteia, ci ca o structură determinată de relațiile de producție care îl domină (proprietatea privată).

Pentru Marx, politica depășește semnificația instrumentală a termenului, aceea de formă de organizare și conducere a comunităților umane, la nevoie prin forța de coerciție a statului, legitim instituită. Ea depășește și conotațiile politicului, acela de principiu constitutiv al comunităților umane în general. Ea vizează o structură antropologică a politicului, și anume modul de existență autentic umană. Nevoia biologică a omului de a-și satisface actele esențiale ale vieții îl determină să intre în raporturi de colaborare cu semenii. Dacă în cadrul raportului om–natură, termenul de mediere era munca, pe un plan mai evoluat al acestor raporturi, ca urmare a diviziunii muncii, termenul de mediere va fi produsul muncii. Separarea dintre om și produsele muncii sale va fi impusă de relațiile sociale complexe; aceasta va fi realizată prin schimb. Dar întrucât schimbul natural (trocul) nu poate ține pasul cu dinamica mișcării sociale, intervine schimbul pe baza comensurării valorii produsului respectiv prin munca depusă la crearea lui. Dar acest schimb, pe bază de echivalente, separă pe producători de produsele muncii lor și generează procesul de alienare economică, în care „apariția obiectivă a caracterelor sociale ale muncii” ascunde „fetișismul lumii mărfurilor” în loc să-l dezvăluie. Datorită alienării economice, „o relație socială de producție ia forma unui lucru astfel încât relația dintre persoane în cadrul muncii lor apare, dimpotrivă, ca o relație dintre lucruri și dintre persoane”⁷. În plus, în societatea burgheză produsul apare producătorilor drept ceva străin, ostil și fatal: „Propria lor mișcare socială posedă pentru ei forma mișcării unor lucruri, sub al căror control se află în loc ca ei să le controleze”⁸. Atâta timp cât va dura fetișismul mărfurilor, oamenii rămân condiționați de un mecanism nemilos: „această inversare directă determină ca marfa și banii să apară conștiinței sub formă de lucru natural cu proprietăți determinate”⁹. Așa cum producătorilor procesul social li se prezintă ca un complex de fapte externe reificate, tot astfel se întâmplă și în ce privește calitățile lor umane, pe care ei le vând pe piața muncii ca funcții obiectivate, separate de ei înșiși. Prin urmare, esența politicii constă, la Marx, în această eliberare de structura formei–marfă alienată „în care procesul de producție stăpânește pe oameni și omul încă *nu stăpânește procesul de producție*”¹⁰. Dar revoluția politică în sine este insuficientă; trebuie eliminate înseși cauzele care generează alienarea și reificarea conștiinței sociale, și anume, separarea muncii vii de mijloacele și obiectul muncii. Agentul principal este proletariatul. El este principalul creator al valorilor materiale: din exploatarea sa derivă plusvaloarea; deși lipsită de mijloace de producție, clasa muncitoare are un potențial revoluționar ridicat pe care mizează și Marx. În aceasta rezidă semnificația primei fraze din *Manifestul Partidului Comunist*: „Istoria tuturor societăților de până acum este istoria luptelor de clasă”.

Revoluția totală, care va semnifica eliminarea oricărei alienări, desființarea claselor și a statului, poate fi încununată de succes în condițiile unei sinteze depline dintre cunoaștere și acțiune. Posibilitatea unei astfel de sinteze este conținută în maturizarea condițiilor și în acutizarea contradicțiilor economice. Numai astfel se poate înțelege de ce, la Marx, mișcarea de clasă a proletariatului nu se confundă cu agitația politică a partidelor care, uneori, îi poate divide pe muncitori în grupări adverse. În schimb, această mișcare de clasă este realizată de syndicatele muncitorești, dacă acestea înțeleg rolul lor revoluționar și îl îndeplinesc cu fidelitate, luptând împotriva efectelor imediate ale sistemului capitalist. Pentru Marx, adevăratul partid al clasei muncitoare este partidul care în nici un moment al luptei sale de eliberare nu trădează cauza socialistă printr-o „politică realistă” de compromisuri și concesiile făcute puterii dominante. Lupta muncitorilor pentru cucerirea puterii va fi încununată de succes numai ca rezultat al unui proces de maturizare intelectuală și politică, proces care, realizându-se în practica revoluționară, trebuie să fie îndeplinit cu conștiința unei misiuni istorice. Deși îi va recunoaște lui Lasalle meritul de a fi organizat mișcarea muncitorească germană, Marx nu îi va ierta „politica realistă” de alianțe și compromisuri cu statul prusac. În această perspectivă, pentru Marx, adevăratul partid politic este partidul cunoașterii reale și nu o organizație politică oarecare care, datorită simplului fapt al existenței sale, ar trebui să încoroneze conștiința și cunoașterea întregii clase muncitoare. Un astfel de partid autentic ar fi fost Asociația Internațională a Muncitorilor care trebuia să devină simbolul viu „al alianței dintre cunoaștere și proletariat”, organul aspirațiilor comune ale muncitorilor și expresia vie a cunoașterii lor teoretice și a inteligenței lor politice. În aceeași ordine de idei, conform unei declarații date de Marx în 1869 lui J. Hamann, șeful unei delegații sindicale, syndicatele trebuie să fie „școli ale socialismului” și, ca atare, ele trebuie să se țină deoparte de partidele politice, deoarece „ele sunt singurele forțe capabile să constituie un zid de apărare împotriva puterii capitalismului”.

Marxismul a oferit acțiunii primelor organizații social-democrate o legitimitate morală. Începând cu Internaționala I el a devenit un pol de referință al reflecției teoretice despre schimbarea socială. În funcție de referința teoretică la marxism, strategia și tactica partidelor de stânga au fost calificate: de dreapta, de stânga, centriste, reformiste, revizioniste, deviaționiste. Evident, era vorba de etichetări de suprafață, care nu aveau nimic comun cu polivalența de sensuri și cu mesajul politic al operei lui Marx. Această obsesie a identificării cu „modelul” pe baza eliminării celorlalți, acest joc „de-a pisica moartă aruncată în grădina vecinului” a făcut deservicii imense forțelor de eliberare din cadrul stângii. Căci ideile marxiste receptate și difuzate de mediile intelectuale, înaintea traducerii și studierii operelor înseși de către liderii social-democrați, au fost asimilate mai ales la nivel ideologic, iar opera lui Marx transformată într-o metafizică a scopului.

Nu cumva clivajul dintre scop și mijloace, dintre frazeologia revoluționară și pragmatism demonstra că opera lui Marx era exploatată ideologic, de vreme ce însuși comunismul era considerat de el în *Ideologia germană* doar „preistoria umanității”? Această preistorie se caracteriza prin eliberarea omului de simțurile și pasiunile sale egoiste, „de tot ce-i înjosește ființa sa de om ca ființă generică”. Dar acest proces de transformare a omului din „ființa schilodită” în „ființa totală” necesită timp îndelungat. Transformarea omului din prizonierul unor instincte de posesie atavice într-o ființă altruistă și comunitară, în sens de sociabilitate, este presărată cu greutăți inevitabile, cu urcușuri și coborâri, cu victorii și înfrângeri, după chipul și asemănarea istoriei umane însăși. „Formarea omului nou” nu este un proces unilinear, rod al câtorva cincinale, deoarece pasiunile umane reprimite nu așteaptă decât momentul prielnic pentru a defula într-o progresie geometrică cu forța reprimării lor.

Dar prăbușirea Comunei din Paris în care Marx și Engels vedeau arhetipul Revoluției comuniste și embrionul viitorului stat socialist a confirmat, totodată, importanța factorului subiectiv, a organizării și conștiinței politice. Eșecul Comunei din Paris a convins timp de decenii pe liderii socialiști că acțiunea directă era prematură dacă ea nu se sprijinea pe educația și organizarea politică a maselor. Această lipsă de cultură politică a stângii îngreuiase considerabil demersul lui Marx în

cadru Asociației Internaționale a Muncitorilor de a edifica un program social de acțiune a clasei muncitoare pe baza identității ei de destin: condiția de exploatată. Greutățile de care se loviseră Marx, reticențele reprezentanților diferitelor țări și sindicate, nu puteau să nu-i arate prejudecățile și stereotipurile sublimite în conștiința socială. Departe de a fi un simplu reflex al condițiilor de moment, factorul național venea dintr-un trecut împovărat de conflicte și împiedica formarea și dezvoltarea sentimentului de identitate și de apartenență la o organizație politică internațională. Cu alte cuvinte, la baza socializării politice a stângii, raportul de cauzalitate existență–conștiință trebuia inserat într-o rețea complexă de determinisme care să reunească în nervurile concepției despre lume structurile adânci ale ethosului colectiv, conștiința națională și mentalitățile.

Raporturile dintre marxism și social-democrație reprezintă un capitol neabordat în istoria gândirii politice care își așteaptă încă cercetătorii. Anticipând o primă concluzie a acestei teme, vom afirma că nu se poate vorbi de o filiație directă marxism–social-democrație. Putem emite însă ipoteza unui paralelism tensionat în geneza și evoluția lor, având în vedere caracterul ireductibil al valorilor din sursele lor doctrinare inițiale. Concomitența apariției lor ne permite să individualizăm clivajele politice și ideologice care s-au adâncit în timp, ajungând, după primul război mondial, la poziții ireconciliabile. Evoluția paralelă a celor două nuclee ale stângii europene stă ca o piatră de hotar în configurarea celor două familii ale stângii. Marxismul se dezvoltă mai mult pe filiera blanquist-babuvistă și iacobină a Revoluției Franceze; social-democrația pe filiera tradiției egalitarismului și a constituționalismului. Social-democrația germană a apărut într-o cultură politică îmbibată de cultul statului; marxismul vedea în stat principalul obstacol în calea eliberării clasei muncitoare de alienare. Confruntarea ar putea continua.

Sociologia cărții și a lecturii ne oferă informații prețioase cu privire la gradul de influență a ideilor marxiste asupra doctrinei social-democrate. Cum putem vorbi oare de o topire în formă social-democrată a marxismului când la fundamentul antropologic al doctrinei se găsesc elemente din filosofia kantiană, din *Weltanschauung*-ul Renașterii, Reformei și Iluminismului ? Sau când liderul P.S.D. German, August Bebel, a început să studieze *Capitalul* deabia în 1878? În general, lucrările lui Marx și Engels erau scoase în tiraje mici, de obicei în limbi străine. De exemplu, *Contribuții la critica economiei politice* (1859) a fost scoasă într-un tiraj de 600 de exemplare, cu ajutorul material al lui F. Lasalle care și el se considera „marxist“ în 1863–1864, deși se situa pe o poziție antinomică celei marxiste. În plus, difuzarea acestor lucrări era considerabil îngreuiată de controalele vamale și interdicția cenzurii. Unele lucrări au fost descoperite și traduse mult mai târziu (vezi *Ideologia germană* și *Manuscrise economico-filosofice din 1844*). Apoi, nivelul de instrucție al clasei muncitoare, în cele mai însemnate segmente ale ei, era extrem de scăzut.

În Anglia, unde au studiat și locuit ani buni, Marx și Engels nu au fost acceptați de cercurile fabiene, iar traducerea operei lor se va face începând cu deceniul patru. Cu toate acestea laburismul britanic a dezvoltat mult mai mult decât socialismul continental principiile socialiste de echitate și distribuție. De-abia în deceniul 9 al secolului trecut se poate vorbi de o înviorare a circulației ideilor marxiste și de o receptare a lor la vârful partidelor social-democrate. Dar această receptare a însemnat, totodată, gestația unui curent violent de respingere a tezelor marxiste, începând cu anul 1890, cunoscut sub numele de „revizionism“. Linia lui Lasalle a triumfat: ca partid politic, social-democrația, pentru a rămâne în cursa pentru putere, trebuia să țină cont de realitățile interne și internaționale, în primul rând de dimensiunile pragmatice ale vieții politice: jocul democratic, cucerirea puterii pe cale parlamentară; pluralismul formelor de proprietate, rolul statului; și noul model de schimbare socială, graduală, care să perfecționeze sistemul, cunoscut sub numele de reformism. Perioada 1890–1914 poate fi caracterizată ca o pendulare între un pragmatism tot mai accentuat al acțiunii social-democrate și o frazeologie revoluționară care exprimă, paradoxal, idealurile reformiste.

2. Curenți și tendințe în evoluția social-democrației până la primul război mondial

Încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea pentru social-democrația europeană se profila un principiu major: anume că, în strategia de edificare a unei ordini socialiste, pluralismul politic trebuie să constituie o placă turnantă pe care se vor înălța statul de drept, democrația economică și socială, în care și prin care valorile social-democrate vor căpăta o fizionomie și o funcționalitate proprii. În prefața sa la *Luptele de clasă din Franța* a lui K. Marx din 1895, deci după apariția Programului de la Erfurt (1891), Fr. Engels recomanda cucerirea puterii politice pe cale parlamentară, având în vedere că lupta pe terenul democrației este mult mai eficientă pentru legitimarea clasei muncitoare ca forță sau actor politic. Oare perfecționarea și creșterea puterii de reprimare a statului erau mai mari decât potențialul de luptă al proletariatului, așa cum credea Engels? Sau ideea că sistemul politic liberal, aflat într-o fază de expansiune, cu suficiente posibilități de adaptare, a determinat o politică de așteptare (atentivismul) a maturizării condițiilor revoluționare când partidele clasei muncitoare puteau răsturna, pe baza schemelor revoluționare marxiste, ordinea de stat burgheză? Prin aceasta, Fr. Engels recomanda menținerea acțiunii social-democrate în limitele legalității statului burghez. Credința că burghezia nu și-a epuizat potențialul său de creștere a determinat, corelativ, adaptarea tacticii politice a social-democrației la regulile jocului parlamentar. Ideea că puterea politică poate fi cucerită prin perfecționarea sistemului și nu prin distrugerea lui, prin urmărirea consecventă a idealurilor și valorilor socialiste, a inaugurat curentul reformist în varianta lui transformaționistă.

Dezvoltarea vertiginoasă a economiei engleze, precum și influența suferită de Bernstein în timpul sejurului său în Anglia din partea mișcării fabiene, partizană a unor transformări graduale democratice a societății capitaliste, ca și îmbunătățirea nivelului de viață al muncitorilor calificați, îl duc pe Bernstein la concluzia că teza marxistă a pauperizării absolute a clasei muncitoare este caducă și, pe cale de consecință, vor lipsi catalizatorii unei situații revoluționare care să ducă la răsturnarea sistemului. Dar impulsul decisiv în cristalizarea atitudinii sale revizioniste a venit din mediul universitar german și anume de la socialiștii de catedră care susțineau mișcarea de reformă socială lansată de Bismarck. Aceștia își creaseră un corp de doctrină printr-un amestec de conservatorism și de liberalism social și considerau că în Germania revendicările economice și sociale ale muncitorilor nu puteau fi reprimare prin forță. Recunoscând o anumită realitate luptei de clasă, aceștia recomandau cucerirea păcii sociale după modelul englez, prin compromisuri de ambele părți. Lujo Brentano, șeful școlii, sprijinit de cercurile guvernamentale, recomandă îmbunătățirea nivelului de viață al clasei muncitoare, după modelul englez. Deviza lui era: perfecționarea capitalismului pentru a se evita răsturnarea lui. Bine remunerați și tratați omenește, muncitorii nu se vor mai gândi să răstoarne regimul. Aliați cu burghezia liberală, ei vor împărți cu ea beneficiile ce rezultă din creșterea bogăției sociale. Reforme inspirate vor neutraliza din fașă orice veleitate revoluționară.

Unul din cei mai importanți discipoli ai lui Lujo Brentano, economistul Schulze-Gäwernitz va aprofunda tezele lui Brentano. El observă că prosperitatea economică din Anglia a dus la o pacificare socială a celor două clase cu interese antagonice. Operele sale principale* au un numitor comun: critica teoriei pauperizării și a prăbușirii capitalismului. În Anglia, condițiile de viață ale muncitorilor s-ar fi îmbunătățit și lupta de clasă și-ar fi pierdut din intensitate. Anglia este pe cale de a realiza pacea socială, prin scara mobilă a salariilor care îi pune pe muncitori la adăpost de fluctuațiile puterii de cumpărare a monedei naționale. Dar acest lucru este posibil nu în ciuda, ci datorită procesului de concentrare industrială care, singur, poate oferi creșteri substanțiale ale acumulărilor.

Însărcinat de conducerea partidului să recenzeze critic lucrările lui Schulze-Gäwernitz, Bernstein se transformă mai degrabă într-un admirator al acestuia. Concluziile recenziei sale îl anunță deja pe

* Schulze-Gäwernitz, *Zum sozialen Frieden* (Despre pacea socială), Leipzig, 1890; *Der Grossbetrieb, ein Wirtschaftlicher und Sozialen Fortschritt* (Marea întreprindere, un progres economic și social), Leipzig, 1892.

viitorul revizionist: „Revoluția socială, scrie Bernstein, nu depinde de lovituri violente și de revolte sângeroase. Cu dreptul de reuniune și libertatea presei de care beneficiază muncitorii englezi și cu votul universal a cărui obținere nu mai este decât o problemă de câțiva ani, ei pot să exprime revendicările lor și aspirațiile lor într-o manieră atât de energică încât ele vor trebui mai devreme sau mai târziu să se transforme în legi”¹¹.

Această posibilitate de transformare din interior a sistemului capitalist a fost interpretată de E. Bernstein, unul din cei mai înzestrați discipoli ai lui Fr. Engels, ca o alternativă la teza marxistă privind prăbușirea inevitabilă a capitalismului. Modelul marxist ar conține o contradicție insolubilă între teza dispariției inevitabile a capitalismului, inevitabilă datorită „legii economice a mișcării societății moderne” și necesitatea schimbării prin revoluții a ordinii politice din cauza adâncirii antagonismelor dintre cele două clase.

În anii 1896–1898 E. Bernstein a publicat mai multe articole în revista *Die Neue Zeit*, organul teoretic al P.S.D.G., grupate sub un titlu comun: „Problemele socialismului” în care pune sub semnul întrebării valabilitatea unora din cele mai importante teze marxiste. Aripa stângă a P.S.D.G. a început să-l critice pe Bernstein în coloanele ziarelor ei, dar conducerea partidului social-democrat german, în frunte cu Karl Kautsky, nu a luat față de ideile lui E. Bernstein o poziție principială.

Începând cu anul 1897, ideile revizioniste și-au găsit loc în revista *Sozialistische Monatshefte*, condusă de J. Bloch. Printre colaboratorii acesteia, unii, ca Vollmar, „militau pentru alianța necesară cu partidele burgheze progresiste; alții, precum Schippel și Heine, sprijineau o politică imperialistă, singura capabilă, după ei, să îmbunătățească situația materială a muncitorilor germani, prin deschiderea unor vaste debușee industriale, apreciind că formarea cartelurilor este de natură să limiteze crizele în viitor («teoria capitalismului organizat»); în sfârșit, alții, precum David, se dezinteresau de orice discuție ideologică și credeau că acțiunea sindicală este singura cu adevărat utilă și eficientă”¹². Din martie 1899, articolele lui Bernstein au apărut în volum sub titlul „Premisele socialismului și sarcinile social-democrației”, lucrare primită favorabil de aripa dreaptă a partidului social-democrat german și de elementele oportuniste din cadrul celorlalte partide socialiste afiliate Internaționaliei a II-a. La Congresele P.S.D.G. de la Stuttgart (octombrie 1898); Hanovra (octombrie 1899) și Lübeck (septembrie 1901), bernsteinismul a fost condamnat, dar din cauza poziției conciliante a majorității liderilor, partidul nu a luat o atitudine fermă împotriva ideilor lui Bernstein. Această ezitare trăda dezorientarea profundă din cadrul partidului, divorțul evident dintre concepția lui Marx despre partidul politic și ideologia marxistă afișată de social-democrați, clivajul dintre scopuri și mijloace, dintre etic și politic în edificarea noilor forme politice ale eliberării.

Principalul obiectiv asupra căruia Bernstein își concentrează efortul său critic este teoria valorii marxiste, considerată, dacă nu elementul cel mai original al sistemului economic al lui Karl Marx, cel puțin piesa lui de bază. Argumentul de fond al criticii sale este că valoarea unei mărfi nu corespunde și nu se măsoară în cantitatea de muncă socialmente necesară conținută în ea decât pe baza unei serii de abstracții. După Marx, timpul de muncă, socialmente necesar pentru producerea unei mărfi îi relevă valoarea. Bernstein consideră că teoria valorii-muncă este valabilă doar pentru munca moartă și pentru un anumit stadiu al dezvoltării producției de mărfuri: „Cantitatea de muncă, să spunem a *muncii moarte*, cheltuită în producție de către capitalist sub formă de materii prime, materii auxiliare, amortizarea mașinilor, a clădirilor etc., scrie Bernstein, re apare în valoare fără nici o schimbare. Dar nu astfel stau lucrurile pentru munca vie pe care el a utilizat-o”¹³. Bernstein respinge, de asemenea, „reducerea muncii superioare și complexe în muncă simplă și abstractă”¹⁴. Dacă timpul de muncă socialmente necesar constituie etalonul valorii-muncă, Marx nu a mai ținut cont de diferențele de abilitate, de rapiditate și avantajele introducerii descoperirilor tehnico-științifice în procesele de producție. În plus, Bernstein consideră că insistența lui Marx asupra valorii-muncă pentru a ajunge în cele din urmă la concluzia că marfa se vinde nu după valoarea sa, ci la prețul de producție, ar demonstra caracterul depășit al teoriei economice marxiste, faptul că ea este aplicabilă societăților anterioare capitalismului dezvoltat: „În societatea capitalistă modernă,

amintește Bernstein, mărfurile nu sunt vândute la valoarea lor muncă ci la prețul lor de producție, adică prețul de revenire plus o cotă-parte din profitul lor mediu și proporțional a căror mărime este determinată de valoarea de ansamblu a producției sociale comparată cu ansamblul salariului cheltuit pentru munca umană întrebuințată în producție, schimb etc.“¹⁵. De altfel, prețurile nu corespund cu valoarea-muncă decât în unele ramuri de producție care posedă o compoziție organică medie. Respingerea teoriei valorii-muncă și înlocuirea ei cu teoria utilității marginale în care analiza fenomenelor economice are loc cu ajutorul noțiunilor subiective: nevoi, gust, utilitate nu este întâmplătoare. Bernstein urmărea să pregătească sinteza dintre socialism și liberalism, „demoliberalismul“ în care el vedea doctrina viitorului. În fundamentarea concepției sale, el pornea de la teoria subiectiv-psihologică a utilității, elaborată de reprezentantul școlii austriece de economie politică, Eugen Böhm-Bawerk care susținea că profitul ar decurge din diferența dintre „aprecierile subiective“ ale valorilor prezente și viitoare și nu ar fi un rezultat al însușirii plusvalorii. După Bernstein, „teoria utilității finale a școlii Gossen-Jevons-Böhm nu este mai puțin justă decât teoria marxistă a valorii bazate pe muncă“. Ambele teorii rămân valabile pentru scopuri diferite, spune Bernstein: „Marx are, incontestabil, dreptul de a face abstracție de natura mărfurilor astfel încât ele nu mai apar decât ca mase de muncă umană încorporată în ele, la fel cum școala Böhm-jevonistă are dreptul de a face abstracție de toate calitățile mărfurilor cu excepția utilităților“¹⁶.

O altă școală de gândire care a influențat profund demersul revizionist al lui Bernstein a fost neokantianismul. Bernstein vedea în apariția neokantianismului „o reacție împotriva materialismului plat inspirat de științele naturii de la mijlocul secolului, pe de o parte, și împotriva exceselor filosofiei speculative, pe de alta“. Cu ocazia discursului funebru pronunțat la moartea lui Engels (august 1896), Victor Adler își propunea să înlocuiască baza materialistă a socialismului printr-o bază kantiană. Unul din reprezentanții eminenți ai școlii de la Marburg, Herman Cohen, vedea în Kant „adevăratul părinte al socialismului german“ și cerea social-democrației să respingă materialismul și să creadă în puterea binelui și în valoarea justiției. Doi militanți ai social-democrației germane, W. Woltmann și Conrad Schmidt recomandau în cadrul partidului întoarcerea la doctrina filosofului din Königsberg. Primul crede că în spatele învelișului materialist al doctrinei economice a lui Marx există o teleologie morală care facilitează apropierea dintre acesta și Kant. În special articolul lui Conrad Schmidt: „Zurück auf Kant“¹⁷ îl face să creadă că mișcarea socialistă se sprijină pe postulate etice, pe o necesitate mai mult morală decât materială. El consideră că este timpul să revenim „de la metafizica poetică a lui Hegel la filosofia științifică deoarece aceasta, în loc să se piardă în reverii, caută să rezolve probleme clar delimitate... grație unei analize penetrante și raționale“. Socialiștii nu trebuie să se teamă de influența lui Kant deoarece „reîntoarcerea la Kant nu înseamnă ceva reacționar“. În plus, filosofia morală a lui Kant este o încercare monumentală de fundamentare logică a principiului etic. În ce privește idealul său de umanitate, el posedă o mare forță de propagandă. Încercarea lui Bernstein de a uni cele două doctrine, de a completa materialismul istoric printr-o teleologie morală s-ar datora realismului și scepticismului kantian, ostil fanatismului, în ciuda idealismului său transcendental.

În concluzie, revizionismul lui Bernstein s-a materializat în contestarea a cinci teze principale din concepția marxistă a dezvoltării sociale:

1. Contestarea rolului predominant al economiei în schimbarea socială și, pe cale de consecință, a materialismului dialectic și istoric. Factorii economici nu au o influență decisivă în formarea conștiinței politice: „De ce, se întreabă el, să derivăm socialismul din necesitatea economică? Dacă necesitatea domnește, la ce bun acțiunea? La ce bun să degradăm inteligența, sentimentul justiției, voința umană?“ Dimpotrivă, edificarea socialismului trebuie să aibă ca fundament valorile morale. De unde importanța acordată concluziilor socialiștilor neokantieni care vedeau în socialism nu o necesitate naturală, bazată pe determinismul economic, ci o rezultantă a conștiinței morale și a voinței pe care ea o animă.

2. Respingerea teoriei valorii și a plusvalorii și analiza fenomenelor economice cu ajutorul noțiunilor școlii marginaliste: utilitate, nevoie, gust.

3. Respingerea prăbușirii modului de producție capitalist prin revoluție. Contrar analizei lui Marx, capitalismul a găsit de fiecare dată posibilități nebanuite de a depăși crizele și recesiunile, demonstrând suplețe și capacitate de adaptare. Bernstein neagă teza marxistă despre pauperizarea crescândă a clasei muncitoare (teoria sărăciei relative) și afirmă că, o dată cu creșterea salariilor reale și a nivelului de trai, interesul muncitorilor se deplasează de la problema revoluției la problema repartizării venitului național și a îmbunătățirii relațiilor de muncă. În aceste condiții, crizele care generează tensiuni sociale majore își pierd progresiv din durată, intensitatea și gravitatea lor.

4. Respingerea teoriei luptei de clasă ca factor motor al progresului istoric. După Bernstein, lupta de clasă s-a diminuat mult ca urmare a îmbunătățirii nivelului de viață al clasei muncitoare. Numărul posesorilor de bunuri și de mici proprietăți a crescut, contrar previziunilor lui Marx. Societățile pe acțiuni au permis nenumăraților posesori să participe la conducerea producției. După Bernstein, „este la fel de fals să credem că totalitatea clasei muncitoare din care social-democrații sunt doar un segment minor, ca bază a reprezentării ideologice, ar fi revoluționară, iar burghezia ar fi, în totalitatea ei, reacționară”¹⁸.

5. Respingerea maniheismului politic care face din dictatura proletariatului consecința cea mai adâncă în plan politic a luptei de clasă. Bernstein respinge orice discriminare bazată pe originea socială, proprietate sau credință religioasă și consideră că socialismul nu se poate edifica decât ca o societate democratică. „Acuzându-l pe Marx de babuism sau de blanquism, Bernstein consideră că socialismul trebuie să fie moștenitorul legitim al liberalismului, încununarea evoluției sale.”¹⁹ Prin urmare, pentru a-și putea impune valorile sale, social-democrația trebuie să iasă din izolarea sa dogmatică, să-și edifice un sistem de alianțe cu partidele de centru-stânga care luptă pentru democrație și resping dictatura proletariatului. Socialismul va putea deveni o realitate nu prin instituirea lui violentă, ci pe calea alegerilor parlamentare și a reformelor succesive: numai printr-o transformare treptată, din interior, a societății capitaliste se pot pregăti condițiile pentru apariția societății socialiste.

Concesiile făcute de clasele posedante revendicărilor salariale, ameliorarea relativă a nivelului de viață al clasei muncitoare în perioadele de relansare economică, legislația socială cucerită ca urmare a acțiunilor sindicale au determinat liderii social-democrați să considere că pentru ei este mai eficientă transformarea sistemului capitalist din interior decât distrugerea lui prin revoluție. În fond, nu era vorba decât de economisirea etapelor, a mijloacelor și a timpului necesar. Pentru ce să se mai aștepte acumularea tensiunilor, maturizarea condițiilor, alegerea momentului, pentru ca totul să fie luat de la capăt, când efectele sunt aceleași? Ca un argument că birocrațiile social-democrate vedeau în organizarea politică și în activitatea sindicală un cadru ideal pentru transformarea graduală și pașnică a sistemului era teama față de măsurile radicale preconizate de stânga partidelor cum ar fi: greva generală, interzicerea războiului și anexarea de teritorii străine, boicotarea creditelor de război, combaterea intereselor geo-politice ale națiunilor proprii etc. În aceeași perioadă când Bernstein declanșase furtuna revizionistă din cadrul partidului social-democrat german, în 1890, Gustav von Vollmar, deputat în Landtagul din Bavaria și considerat că aparține aripii stângi a partidului, se pronunța deschis pentru o schimbare treptată a ordinii existente ținând cont de mentalitatea colectivă și de natura specifică a activității politice: „Dacă noi am voi să fim o sectă religioasă sau o școală științifică, cu siguranță că nu ar trebui să ne îngrijim de realitatea dezagreabilă: noi am putea sta liniștiți să construim castele în Spania. Dar un partid care acționează în lumea reală nu poate face acest lucru”²⁰. G. von Vollmar era preocupat mai ales de perspectiva pierderii electoratului țărănesc în condițiile angajării partidului în lupta pentru cucerirea puterii. Pentru a câștiga și a păstra de partea sa țărani, partidul social-democrat trebuia să dea asigurări țăranilor că va proteja mica proprietate și că nu va instaura un regim colectivizat, așa cum abil insinuau preoții de țară creștin-democrați. Obținând sprijinul altor deputați socialiști (Schönlanck, David etc.) el a reușit să impună la congresele partidului prioritatea luptei pentru putere în sistemul de alianțe cu partidele parlamentare față de conservarea principiilor ideologice. Însă revizuirea

unora dintre tezele fundamentale ale schimbării la Marx nu a implicat, totodată, și abandonarea categoriilor teoretice marxiste, tocmai pentru marea lor forță de persuasiune. Apare un hiatus, o ambiguitate între teoria și practica politică a social-democrației care va marca profilul ei ideologic până în zilele noastre. Acest hiatus trădează, de fapt, un paradox: introducerea măsurilor reformiste este motivată și propagată cu ajutorul frazeologiei revoluționare. Acest lucru transpare destul de clar din chiar textul programului elaborat la Congresul de la Erfurt (1891). Alături de formule marxiste tradiționale: „dictatura proletariatului“, „agravarea crizelor“, „socializarea mijloacelor de producție“, „exproprierea expropriatorilor“ etc. programul nu individualizează o strategie a acțiunii pe baza sintezei dintre teoria marxistă și necesitățile prezente și de perspectivă, ci se limitează la urmărirea satisfacerii revendicărilor economice. Contradicțiile sociale și naționale care vor izbucni în toată amploarea lor în ajunul primului război mondial când deputații socialiști din parlamentele viitoarelor țări beligerante vor vota creditele de război, inclusiv lupta socialiștilor în armatele rivale sub deviza „datoriei de onoare a salvării patriei“ sunt subestimate sau trecute cu grijă sub tăcere. Patriotismul, inclusiv la conducătorii social-democrați germani (A. Bebel, W. și Karl Liebknecht) era în funcție de creșterea naționalismului german, pe măsură ce interesele geo-politice ale Germaniei erau afectate de alianța franco-rusă. De aceea, antimilitarismul și solidaritatea internațională a muncitorilor trebuiau afirmate în limitele legalității, „pentru a nu șoca convingerile profunde ale poporului german și a nu leza interesele clasei muncitoare germane“.

3. *Constituirea și evoluția partidelor social-democrate și locul lor până la primul război mondial*

Determinativul „social-democrat“ va apărea pentru prima dată în Germania în timpul revoluției burgheze din 1848–1849. El desemna atunci pe democrații de stânga, de origine muncitorească sau intelectuală care adăugau la obiectivele politice ale revoluției (dreptul de vot, formă republicană de guvernământ, constituție democratică, drepturi politice și civile) revendicări economice și sociale (îmbunătățirea condițiilor de muncă și de viață ale muncitorilor, transformarea sistemelor de producție etc.). Datorită apariției și dezvoltării marxismului, termenul „social-democrat“ va păstra o puternică conotație revoluționară până în ajunul primului război mondial. După înființarea în 1863 a Asociației Generale a Muncitorilor Germani (ADAV) de către Ferdinand Lasalle, determinativul „social-democrat“ va apărea în titulatura partidului fondat la Eisenach în 1869 de către A. Bebel și K. Liebknecht, împreună cu disidenții lasallieni: *Sozial Demokratische Arbeiterpartei* (SDAP). Cu ocazia fuziunii cu restul lasallienilor la Gotha în 1875 acest partid va lua denumirea de *Sozialistische Partei Deutschland* (Partidul Socialist German), pentru ca, după reîntrirea în legalitate, în 1890, să-și reia denumirea de social-democrat (P.S.D. German).

Perioada 1870–1914 a fost de o importanță crucială și în ce privește formarea partidelor socialiste și social-democrate naționale ca și a sindicatelor. Urmând recomandările lui Marx și Engels cu privire la organizarea partidului de clasă pentru acțiunea politică de masă, rezoluția Asociației Internaționale a Muncitorilor recomanda în 1871 constituirea de partide muncitorești naționale în țările industrializate. Reflectând îndeaproape raporturile dintre industrializare și organizarea politică și având un model în partidul social-democrat german în deceniile '8 și '9 s-au constituit majoritatea acestor partide și sindicate muncitorești. În Franța, în perioada 1876–1880 au luat naștere mai multe grupuri de acțiune socialistă. Cel mai important a fost *Federația partidului muncitorilor socialiști* sub conducerea lui Jules Guesde care, în 1882, se va scinda în mai multe ramuri: *partidul muncitoresc* (guesdist); *partidul socialist revoluționar* (blanquiștii); *posibiliștii*, sub conducerea lui Paul Brousse și *alemaniștii*, sub conducerea lui Jean Allemane, care militau pentru alianțe electorale cu burghezia și pentru reforme progresive, fără cucerirea puterii. Principalele curente ideologice care au dus la fărâmițarea mișcării socialiste din Franța au fost: 1. curentul revoluționar marxist guesdist; 2. curentul anarhist și anarho-sindicalist; 3. curentul reformist: posibilist și juarist. În aprilie 1905 a avut loc congresul de fuziune a acestor grupări într-un partid socialist unic. Acest congres a fost rezultatul hotărârii luate de către Congresul Internațional al II-a

de la Amsterdam (august 1904) ca în Franța să se realizeze unitatea socialistă. Noul partid creat în 1905: *Partidul Socialist* (S.F.I.O.) va prelua însă și tendințele divergente ale grupărilor reunite, lucru care se va vedea mai ales în perioada interbelică.

Istoria socialismului în Franța pune în evidență un fapt semnificativ: socialismul francez a fost întotdeauna revoluționar în esența sa. Chiar după sciziunea din 1920, el nu a încetat să proclame că scopul său nu era perfecționarea societății capitaliste, ci transformarea ei structurală. Partidul socialist nu a luat niciodată o poziție comparabilă cu aceea a socialismului nordic și a laburiștilor în Anglia: el nu s-a considerat niciodată un partid reformist, dornic să conserve esențialul structurilor economice capitaliste prin luarea unor măsuri sociale adecvate. Toate discuțiile doctrinare care au avut loc în partid, mai ales cele care s-au desfășurat în jurul celebrei distincții a lui Léon Blum între „exercitarea puterii” și „cucerirea puterii” arată clar că socialismul francez nu putea să se mulțumească cu un laburism de tip englez, sau cu poziții liberale sprijinite de sindicate după modelul american. Fie că au fost sau nu de inspirație marxistă, programele sale au inclus permanent înlocuirea proprietății private cu proprietatea socială asupra mijloacelor de producție.

O altă caracteristică a socialismului francez este că el a considerat întotdeauna lupta socialistă inseparabilă de lupta pentru Republică. Atitudinea unui Proudhon, contând pe lovitura de stat pentru a face să triumfe ideile sale i-a rămas întotdeauna străină. Or, apărarea Republicii trebuia uneori să se acomodeze cu alianța partidelor burgheze.

În Țările de Jos, P.J. Troelstra și H. von Kol au înființat un partid social-democrat, după modelul celui german. În Belgia, în 1889, după unificarea grupărilor politice valone, de orientare blanquistă și bakunistă cu grupările flamande, de orientare social-democrată, a avut loc o a doua unificare — prin asimilarea organizațiilor mutualiste, sindicaliste și cooperatiste, sub presiunea crizelor economice din deceniul 9 — ceea ce a dus la constituirea Partidului Muncitoresc Belgian în 1889.

La 5 aprilie 1874, la Nenedörf, 73 de delegați ai asociațiilor muncitorești reuniți în Congres au fondat Partidul Social-Democrat din Austria. Însă adevăratul act de naștere al Partidului Social-Democrat din Austria datează din 1 ianuarie 1889 când la Hainfeld, considerat un „Bethleem” al socialismului austriac, a avut loc un congres de unificare a tuturor tendințelor socialiste. Victor Adler a avut meritul de a concilia spiritul anarhic cu cel reformist, prezentând congresului de unificare un program de orientare social-democrată, bazat pe un pragmatism moderat. Partidul a inițiat imediat o politică de democratizare a statului paternalist și autoritar al lui Franz Joseph. În 1893, partidul inițiază mari manifestări în favoarea votului universal. Dincolo de frazeologia radicală, poziția practică prudentă a partidului se observă în problema naționalităților din Imperiul Austro-Ungar. În 1899, la Congresul partidului de la Brno este adoptat programul cu privire la problema naționalităților din Imperiu. Este anticipată autonomia culturală (nu politică) a fiecărei naționalități. La alegerile din 1901 socialiștii austrieci obțin 750 000 de voturi (14% din electorat), dar numai 10 deputați (șapte cehi, doi germani și un polonez). După reforma electorală din 1911, partidul lui V. Adler devine grupul cel mai numeros din Parlament: 1 047 000 de voturi, 87 de deputați (50 germani, 24 cehi, 6 polonezi, 5 italieni, 2 ruteni). El numără deja peste 25% din electorat. La Viena el are majoritatea absolută a locurilor: 20 din 33. În 1914, deputații socialiști votează creditele de război, considerând intrarea în război ca o apărare necesară împotriva absolutismului țarist.

În ciuda ponderii sale numerice reduse în cadrul Internaționalei a II-a, micul Partid Social-Democrat din Austria a reușit să evite sciziunile din mișcarea muncitorească internațională. Ideologia unității muncitorești, susținută de V. Adler, a devenit aproape o dogmă a mișcării socialiste austriece. Aceasta explică de ce niciodată în Austria aproape că nu a existat un partid comunist. Acesta nu a reușit să se întărească nici măcar după al doilea război mondial, în ciuda sprijinului acordat de trupele de ocupație sovietice.

La alegerile pentru Adunarea Constituantă din 1919, socialiștii obțin 69 de locuri din 159. După proclamarea Republicii, Karl Renner devine cancelar într-un guvern de coaliție, cu majoritate socialistă, în care Otto Bauer primea postul de ministru de externe. În timpul guvernului de coaliție

care a durat până în octombrie 1920, au fost introduse ziua de muncă de 8 ore, asigurările în caz de accidente și asigurarea împotriva șomajului. În anii guvernării coaliției prezidate de Karl Renner, administrația orașului Viena a beneficiat de concepția socială a partidului. Fără a rupe cu ereditatea culturală a orașului, nici cu ideile liberale, administrația socialistă a Vienei a construit noi cartiere periferice pentru muncitori, cu edificii atrăgătoare, băi publice, spații verzi etc. Trecut în opoziție după 1920, partidul și-a accentuat caracteristicile sale de partid de integrare, având totodată în vedere posibilitatea unei revoluții și necesitatea de a face față confruntărilor cu partidul comunist de pe poziții de forță. Au fost înființate școli pentru muncitori, asociații culturale și sportive, urmărindu-se punerea în practică a unei idei austro-marxiste după care, pentru a le dezvolta o conștiință socialistă autentică, muncitorilor trebuia să le fie puse la dispoziție mijloace culturale.

În țările nordice, raportul dintre orientarea politică și acțiunea sindicală în lupta pentru îmbunătățirea legislației sociale apare și mai evident ca bază a creării partidelor socialiste și social-democrate în timpul recesiunii economice din ultimul sfert de secol. În Danemarca, acțiunile greviste au dus la crearea în 1880 a partidului social-democrat prin unificarea asociațiilor politice muncitorești și a sindicatelor locale. În 1889, după modelul partidului german, August Palm și Hjalmar Branting înființează în Suedia Partidul Muncitoresc Social-Democrat. În Norvegia, în 1887, se înființează partidul muncitoresc, adoptând ulterior și el ideile social-democrației germane. În Italia, la Milano, în 1882, la al doilea Congres al Partidului Muncitoresc, sindicalistii, conduși de Anna Kuliciov, Filippo Turati și Enrico Ferri s-au reunit într-un Congres special și au fondat *Partidul muncitorilor italieni*, care a raliat majoritatea membrilor vechiului partid muncitoresc. Anarho-socialistii cu Andrea Costa la Congresul care a urmat noului partid au format *Partidul Socialist Italian* la Reggio Emilia în 1893. Fricțiunile repetate dintre anarho-sindicaliști, reformiști și socialiști au dus la un val de excluderi din partid. Mai întâi au fost excluși „sindicaliștii” (Arturo Labriola, Leone și Orano) la Congresul de la Roma din septembrie 1906. La Congresul de la Reggio Emilia din 1912 au fost excluși social-reformiștii. După primul război mondial, la Congresul de la Roma (octombrie 1922) s-a operat o nouă sciziune între „maximaliștii” (Partidul Socialist Italian) și reformiști sau unitari, aceștia din urmă constituindu-se în Partidul Unitar Italian (P.S.U.I.).

O structură organizatorică specială și o bază teoretică diferită de aceea a partidelor social-democrate de pe continent prezidă deja apariția Partidului Laburis din Marea Britanie. Înființat în februarie 1900, pe baza unei decizii a Congresului sindical de la Plymouth (septembrie 1899) de a crea o reprezentare particulară a muncitorilor în Parlament, partidul a fost cunoscut până în 1906 sub numele de *Labour Representation Comity* (Comitetul de reprezentare parlamentară). El era compus din sindicate și din cele trei organizații socialiste: *Federația social-democrată* (înființată în 1882); *Societatea fabiană* (înființată în 1884); *Independent Labour Party* (Partidul Laburist Independent, înființat în 1893).

O situație specială o reprezintă formarea partidelor socialiste și social-democrate în spațiul Imperiului Austro-Ungar și în Balcani, în perioada 1890–1914. Urmare a recomandărilor Internaționalei a II-a privind formarea de partide naționale și de fronturi unice ale proletariatului, această tendință a fuzionat eficient cu principiul naționalităților, cu dreptul acestora la autodeterminare și cu influența dezvoltării industriale asupra structurii sociale și de clasă în țările componente ale Imperiului. Astfel, numai în Cehoslovacia existau în perioada 1906–1924 următoarele partide: partidul social-democrat ceh; partidul socialist ceh (socialiștii naționali); partidul social-democrat german din Cehoslovacia; partidul social-democrat maghiaro-german din Slovacia; partidul socialist polonez; partidul social-democrat rutean. Cu excepția partidului socialist ceh, toate celelalte cinci partide erau afiliate la Internaționala a II-a. În 1906, partidul muncitoresc social-democrat ceh, sub conducerea lui Tusar, a abandonat social-democrația austriacă. Centrala sindicală austriacă, refuzând să recunoască centrala cehă, social-democrații cehi au constituit un partid independent. Partidul social-democrat german din Cehoslovacia, partidul maghiar-german și partidul rutean au apărut din organizațiile social-democrate din Boemia, Silezia, Moravia, Slovacia

și Rutenia care, în momentul nașterii Republicii Cehoslovace, între 1918–1919, au rupt legăturile cu partidul social-democrat din Austria. Valul de naționalism care cuprinsese provinciile noului stat cehoslovac a împiedicat însă ca în momentul formării lor (1920–1921) aceste partide să se organizeze într-un partid social-democrat unic.

Partidul Socialist Polonez (P.P.S.) s-a constituit în Polonia rusă, spre 1890, după distrugerea partidului muncitoresc revoluționar „Proletariat”. Programul Partidului Socialist Polonez s-a născut dintr-un amestec de tradiții patriotice și ideologie naționalistă. Acest program a avut o mare forță de atracție, mai ales în rândurile intelectualilor care acuzau exploatarea națională. În 1906 partidul s-a scindat. Aripa stângă a lui va fuziona în 1918 cu partidul socialist din Lituania și va forma Partidul Comunist Polonez.

Formarea partidelor socialiste a avut loc într-o perioadă când marxismul devenise ideologia dominantă în cadrul mișcării muncitorești, iar ideologiile rivale (bakunismul, fabianismul, proudhonismul) erau în declin. O analiză a lexicului politic al programelor partidelor social-democrate de la sfârșitul secolului, comparat cu lexicul documentelor din anii '60 – '70, ne arată în ce măsură categoriile și formele gândirii marxiste pătrunseseră în conștiința epocii. Totodată, în țările cu un grad relativ scăzut de industrializare, fizionomia primelor partide socialiste (Italia, Spania, Portugalia) a fost profund marcată de tendințe anarho-sindicaliste.

Formarea partidelor social-democrate arată clar că la origine aceste partide au fost rezultanta a doi vectori: 1. un grad relativ de maturizare și organizare a mișcării muncitorești și 2. revendicarea votului universal și a drepturilor politice care au permis agregarea intereselor social-economice. Relațiile strânse dintre social-democrație și organizațiile sindicale din cadrul mișcării muncitorești conferă acestui nou tip de partid o marcă inconfundabilă în istoria politică a Europei. În Franța, Italia, Spania unde syndicatele s-a format înaintea partidelor socialiste le-a determinat geneza, ceea ce a favorizat tendințele anarhice și politica acțiunii directe. Pe de altă parte însă, între partide și syndicate a existat o strânsă legătură; în numeroase țări, multe din organizațiile sindicale fac parte integrantă din structurile organizatorice ale partidelor social-democrate, ca în cazul Angliei sau Germaniei.

Din momentul în care partidele clasei muncitoare au câștigat locuri în parlamentele naționale, actul de a vota putea să devină un mijloc de promovare a intereselor sociale. Transformarea reprezentării parlamentare în reflectare a intereselor sociale a întărit încrederea în valorile democratice din partea claselor dominate. Mandatul imperativ impunea deputaților socialiști o disciplină strictă de vot în cadrul parlamentului, aceea de a reprezenta interesele clasei pe care o reprezentau. Prima consecință a pătrunderii în parlamente a reprezentanților clasei muncitoare este că aceștia articulează politic interesele sociale ale unei clase și categorii defavorizate.

Faptul că acțiunea electorală și parlamentară putea fi o formă eficientă a schimbării sociale a contribuit la conturarea ideii potrivit căreia conflictele de clasă puteau fi soluționate fără recurgerea la greva generală și la violența politică. Opțiunea partidelor socialiste pentru democrația parlamentară a mutat conflictele politice din stradă sau de pe baricade pe terenul confruntărilor electorale, a permis intervenția parlamentarilor social-democrați pentru soluționarea unor interese specifice. O dată cu cucerirea majorității electorale, devenea posibil ca partidele să-și aplice programele lor, în condițiile democrației parlamentare.

Până în 1914, adică în perioada în care ideologia lor a fost influențată de marxism, aceste partide au fost partide de clasă. În această calitate, ele se deosebesc de partidele liberale și conservatoare etc. prin faptul că nu mai reprezintă interese ale unor categorii sociale restrânse ci că agregă și exprimă interesele unei clase sociale cu a cărei bază socio-profesională se și identifică.

O dată cu dezvoltarea și creșterea influenței lor, partidele social-democrate devin *partide de masă*. Prin aceasta se înțelege că ele nu se rezumă numai la numirea candidaților și la organizarea campaniilor electorale, dar își asumă ca sarcină educația politică a membrilor, precum și câștigarea unui număr cât mai mare de militanți și aderenți din rândurile funcționarilor, intelectualilor, burgheziei industriale etc. Totodată, partidele social-democrate întrețin relații strânse, cotidiene cu

organizații care nu fac parte din structura internă a partidului: organizațiile de tineret și de femei; asociații culturale, sportive și studențești, organizații de pensionari din cartiere etc., dar a căror activitate se înscrie în parametrii ideologiei social-democrate.

Ultima fază în evoluția partidelor social-democrate începe în anii '80 și se caracterizează prin americanizarea partidelor. Trăsăturile partidului de clasă și de masă se estompează, lăsând loc trăsăturilor partidului-vânător (*catch-all, cacciatore*) de voturi, după modelul partidelor americane: diminuarea activității ideologice și tendințe pragmatice accentuate; prioritatea acordată tacticii pe termen scurt în defavoarea strategiei pe termen lung; procesele de personalizare politică, prin concentrarea activității de partid asupra „fabricării” câtorva lideri, aruncați apoi pe piața politică; concentrarea activității de partid la vârf „în spatele ușilor închise”; devalorizarea statutului de membru de partid și transformarea lui într-un votant care își plătește regulat cotizația: orientarea nu spre clasă, ci spre publicul general; contactul strâns cu acest public în timpul campaniilor electorale; preocuparea supremă — cucerirea puterii prin obținerea a cât mai multe voturi; deschiderea partidelor spre contacte tot mai strânse cu asociații economice și grupuri de presiune.

După 1990, paralel cu fărâmițarea bazei de mase a partidelor din sistemele pluripartidiste, poziția partidelor social-democrate în cadrul sistemului bipartid concentrat se consolidează, deoarece el devine un pol de referință al stângii în dauna partidelor comuniste.

4. Statul și pluralismul politic în doctrina social-democrată

În cadrul social-democrației europene problematica statului a cunoscut o evoluție sinuoasă, nu lipsită de contradicții și fluctuații. Doctrina cunoaște o oscilație între mai multe concepții privind natura și funcțiile statului, mijloacele de cucerire a puterii, încât nu se poate individualiza o teorie unică a Statului. Cauzele sunt, desigur, complexe și nu pot fi imputate unei lipse de preocupări doctrinare. Ele trimit, deopotrivă, la raporturile de forțe în care partidele social-democrate erau angajate, la specificul perioadelor istorice, la condițiile naționale concrete și nu, în ultimul rând, la cultura politică în care s-a dezvoltat ideologia social-democrată. Într-o cultură politică precum cea germană, de la mijlocul secolului trecut, concepția hegeliană a statului ca modalitate (*Sittlichkeit*), având o misiune civilizatoare, prevala în mediile politice și intelectuale. În aceste condiții nu este de mirare că F. Lasalle vedea în 1863 în stat principalul aliat cu ajutorul căruia Asociația Generală a Muncitorilor Germani va smulge prin revendicări sindicale avantaje sociale și economice de la organizațiile patronale. Deși se considera „marxist”, Lasalle se înscria pe aceeași linie cu Louis Blanc care milita pentru organizarea de ateliere naționale de producție sub conducerea statului.

De la „statul popular” al lui Lasalle în 1863, programul Congresului P.S.D.G. de la Eisenach din 1869 vorbește de „statul popular liber”, iar Congresul de unificare de la Gotha se referă la un proces treptat de disoluție a statului. Pentru alți social-democrați din ce în ce mai numeroși, pe măsură ce se apropiau de secolul XX, statul nu ar fi decât un instrument pentru clasa care îl utilizează, instrument tot atât de neutru ca și o mașină. Aparatul de stat a făcut dovada eficienței sale. Pentru moment, el este posedat de clasa dominantă. Este suficient să-l expropriem și să-l încredințăm clasei muncitoare pentru ca aceasta să beneficieze de el ca de o unealtă în stare bună de funcționare. Conducătorilor clasei proprietarilor funciari, ai castei militare și ai burgheziei li se vor substitui conducători ai clasei muncitoare. Dar nu va fi cazul să se modifice în esență structura statului, dispoziția și funcționarea roților sale. Conducătorii social-democrați se vor instala în locul clasei conducătoare decăzute.

Mult mai apropiat de concepția liberală despre stat, Bernstein pledează pentru un „stat deasupra claselor”. Spre deosebire de Lasalle, Bernstein nu are în vedere un „stat popular liber”, aflat în primul rând în slujba proletariatului, ci un stat minimal, a cărui caracteristică esențială ar fi neutralitatea și garantul păstrării și aplicării normelor de drept: „Fără îndoială, există magnați capitaliști și coaliții muncitorești, dar deasupra acestor doi factori există societatea organizată reprezentată de legislator”²¹.

Prin originile sale istorice, statul parlamentar a avut, ca urmare a ariei restrânse a populației care beneficia de drepturi și libertăți civile, caracteristici liberale evidente. A fost cu precădere un stat al intereselor anumitor grupuri privilegiate care deținea pârghiile fundamentale ale puterii. În raport cu această situație, partidele social-democrate au făcut încă de la începuturile lor, din deschiderea democrației spre societatea civilă, evoluția și metamorfozarea ei într-o democrație pentru toate clasele și păturile sociale, un principiu fundamental al acțiunii lor. Ele au contribuit esențial prin acțiunea lor la demitizarea ideii de „stat minimal” sau „paznic de noapte” și la consacrarea ideii de „stat arbitru”, statul care intervine în negocieri, garantează respectarea legii și reglementează raporturile de forță dintre clasele și categoriile aflate în conflict.

Primele decenii ale secolului XX au evidențiat limitele democrației liberale în plan economic și social și modalitatea în care aceste limite fragilizează valorile democrației în plan civic și politic. Prima limită a democrației politice care s-a relevat a fost îngustimea sferei de reprezentare a intereselor sociale în instanțele puterii politice. Drepturile politice din secolul al XIX-lea reflectau puterea economică. Democrația liberală din secolul trecut era o democrație cenșitară, structurată piramidal, într-o măsură direct proporțională a forței de reprezentare cu mărimea proprietății. Problema deschiderii democrației spre alte forme de agregare a intereselor s-a pus mai ales după primul război mondial. O dată cu extinderea votului universal, procesele de socializare din industrie, având în concurență dintre marile firme, concentrarea și centralizarea capitalului principalele lor caracteristici economice, au evidențiat limitele sociale ale liberalismului economic și politic. Criza mondială din 1929–1933 a evidențiat, totodată, și necesitatea intervenției etatice pentru a corecta unele disfuncții ale liberalismului economic. Dar presiunile sindicale și acțiunile reformiste ale partidelor socialiste și social-democrate au dus la necesitatea deschiderii democrației politice spre alte forme de agregare și reprezentare a intereselor în spațiul societății civile. Politicul și socialul nu mai sunt sfere separate ale statului: numai împreună ele pot stimula și canaliza efectele creșterii economice spre pacea și stabilitatea socială. Statul trebuie să-și plieze și diversifice funcțiile sale în raport cu noii vectori valorici ai dezvoltării sociale: arbitrajul diferitelor interese, acordarea monopolului de reprezentare unor noi actori politici, realizarea consensului și compromisului. Pe lângă funcțiile sale tradiționale, cu caracter politic (asigurarea ordinii, la nevoie prin forța de coerciție legitim instituită, instrument de dominație, arbitru în raporturile de forță dintre clase) statul a trebuit să-și asume și o funcție administrativă, care să gestioneze introducerea și funcționalitatea noilor valori în țesutul social. Însă statul nu va ființa, ca în teoriile lui K. Mannheim și J. Burnham, drept un „stat al managerilor” sau un „stat administrator”, condus de elite tehnice competente și neutre din punct de vedere politic, tocmai pentru că acestea nu au avere. Statul își va păstra caracterul lui de dominație politică, deoarece trecerea funcțiilor de conducere de la patroni la manageri nu înseamnă automat translația dreptului de proprietate și transformarea acesteia în funcție socială. Însă statul trebuie să-și asume responsabilitatea gestionării unor proiecte de interes general de unde derivă atât rațiunea existenței și recunoașterii sale cât și binele comunității.

Statul nu apare ca fiind exterior societății civile, ca în doctrina liberală clasică și redus la o funcție vitală, ci ca instituționalizarea raporturilor de agregare dintre diferite segmente și paliere ale societății civile cu puterea de stat și puterea politică. După cum statul nu mai poate fi redus la funcția de „paznic de noapte” al comunității, libertatea nu mai poate fi redusă doar la libertatea de conștiință și de acțiune. Pe lângă *liberty of* a apărut și *liberty from*, eliberarea de teamă și eliberarea de nevoi.

Printre contribuțiile social-democrate din perioada postbelică la dezvoltarea teoriei despre stat se numără și ideea statului cultural, o sinteză a evoluției reflecției despre stat care confirmă fundamentele filosofice ale doctrinei precum și sistemul ei de valori. Statul nu mai este un scop în sine. Sarcina lui principală va fi crearea cadrului favorabil realizării valorii-scop — eliberarea omului și a comunității de exploatare și nevoi: „Statul trebuie să creeze condițiile prealabile pentru ca individul să se poată dezvolta în sentimentul unei responsabilități libere și al obligațiilor sale față

de societate. Drepturile fundamentale nu trebuie să garanteze numai libertatea individului față de Stat, dar ele trebuie să contribuie și la instituirea statului, ca drepturi care instituie o comunitate²². Vechiul raport Stat–Societate este depășit. În locul relației inegalitare și al dilemei false pe care l-a luat forma acestui raport: statul trebuie să subordoneze societatea sau societatea trebuie să subordoneze statul, social-democrații au instituit un sistem de vase comunicante în care valorile democratice au permis umanizarea statului și i-a ferit pe cetățeni de pericolul tendințelor acaparatoare ale statului totalitar: „În condițiile societății industriale moderne, Democrația nu poate pretinde la o separare de principiu între stat și societate”²³. De asemenea, socializarea funcțiilor statului și extinderea proceselor de democratizare au produs în practica social-democrată acea sinteză dintre interesul general și interesele particulare, dintre societatea pe deplin dezvoltată și individul pe deplin emancipat. Rolul statului de arbitru și garant al emancipării societății de forțe ostile, anonime și impersonale îl determina să-și asume noi responsabilități, ca „protector al cetățenilor săi din leagăn până în mormânt”: „O politică ce nu se străduiește în permanență să creeze condițiile necesare înfloririi unei existențe libere și care nu încearcă să modifice obstacolele care se opun atingerii acestui obiectiv este pentru mine străină de concepțiile socialismului democratic”²⁴. Fără a se reduce la rolul statului gestionar sau al statului-providență, statul coordonează și dă formă aspirațiilor și energiilor societății civile, după cum și societatea civilă impulsionează statul prin inițiativele civice, asociative și comunitare. Statul vine în întâmpinarea inițiativelor locale, a unităților administrative descentralizate, sprijină procesele de autogestiune și cogestiune.

O expresie a rolului activ jucat de statul social-democrat în societățile industriale contemporane este și realizarea echilibrului dintre economia de piață și societatea civilă. Un astfel de echilibru vizează și contracararea tendințelor de concentrare a puterii politice și economice în mâinile unor elite, datorită concentrărilor crescânde de capital produse de acțiunea neîngrădită pe piața liberă a firmelor multinaționale: „Marile întreprinderi internaționalizate, scria Olof Palme, măresc concentrarea puterii în mâini private și slăbesc influența democratică asupra deciziilor economice luate de guvern. O mai puternică concentrare va face mai dificilă sarcina de a ajunge la stabilitatea prețurilor și de a asigura o dezvoltare socială armonioasă. O colaborare întărită între guvern, partide, sindicate și inițiativele civice este o necesitate imperativă”²⁵. Fără îndoială, contracararea acestor tendințe reclamă un stat puternic, servicii publice articulate astfel încât democratizarea și socializarea statului să se manifeste în controlul orientărilor globale ale societății. După cum se afirmă și în literatura de specialitate, „orientarea investițiilor printr-o planificare democratic elaborată, controlul mișcărilor de capitaluri, salvagardarea și extinderea serviciului public sub o formă descentralizată nu sunt măsuri «etatiste» sau birocratice, ci mijloace necesare pentru ca democrația să se poată dezvolta pe deplin”²⁶.

La numeroase forumuri social-democrate principiile democratizării statului au fost actualizate în acord cu noile exigențe ale societății civile: „Statul democratic nu se poate organiza fără structuri puternice. El trebuie să dispună de prerogativele suveranității și, în unele cazuri precise, să recurgă la mijloace de forță pentru a asigura pacea în țară, a apăra organizarea juridică și a lupta împotriva criminalității”²⁷.

Statul trebuie să-și întemeieze autoritatea pe legitimitatea și consensul obținut prin alegeri și numirile legale. Autoritatea publică trebuie să prezinte dări de seamă periodice și să poată fi revocată. Ea trebuie să se justifice prin calificarea morală și profesională în ochii alegătorilor. În condițiile societății industriale moderne statul nu poate emite pretenții la separarea de principiu între stat și societatea civilă.

„Organismele democratice, create prin intermediul alegerilor, nu trebuie să devină jucăria unor puternice grupuri de presiune. Cei care doresc să păstreze pluralismul în libertate trebuie să se opună înaintea altora la o fărâmițare permanentă a puterii de stat. Parlamentul ales trebuie să aibă prioritate”²⁸. Aceasta înseamnă că asociațiile sau grupurile de interes, ca structuri de bază ale societății civile, trebuie să fie plasate sub tutela legii sau să fie controlate de ea. Pentru că sunt

instituții necesare societății moderne, „ele trebuie să dispună de o organizație democratică. Cu cât mai mare este puterea lor, cu cât mai mare este responsabilitatea lor, cu atât mai grav este și pericolul unui abuz de putere. Parlamentele, administrația și justiția nu trebuie să fie plasate sub influența unilaterală a grupurilor de interes”²⁹.

5. Social-democrația europeană în perioada interbelică

Până în ajunul primului război mondial, social-democrația europeană poate fi caracterizată ca o unitate relativă într-o diversitate dinamică. În interiorul partidelor existau diferite curente ideologice (revizioniste, reformiste, centriste, posibiliste, transformacioniste etc.); la nivel național exista o mare diversitate a partidelor, mai ales în privința programelor, a numărului de membri și de simpatizanți. Existau însă și structuri comune care s-ar fi putut transforma în linii de forță ale acțiunii și strategiei politice: 1. Partidele socialiste, în diferite modalități, considerau că gestiunea economică la nivelul producției și al repartizării veniturilor putea și trebuie să înlocuiască logica pieței capitaliste; 2. Naționalizarea mijloacelor de producție și de schimb era o perspectivă de care nici un partid nu se îndoia; 3. Dorința de schimbare provenea și din faptul că, la nivel ideologic, aceste partide se simțeau moștenitoarele teoriei marxiste care le conferea o identitate.

Primul război mondial va provoca o ruptură în evoluția socialismului european. El a arătat nu numai fragilitatea cuplului ideologic național-internațional, prin faptul că atașamentele naționale ale partidelor socialiste s-au dovedit foarte puternice cu ocazia verificării lor într-o situație limită. Dar el a creat o asemenea prăpastie între socialism și bolșevism, în familia politică a Stângii, încât social-democrația a fost obligată de-acum înainte să se definească atât în raport cu capitalismul, cât și în raport cu bolșevismul. Sistemul ei de valori trebuia reconstruit în jurul unei dileme fundamentale: dictatură sau democrație; economie centralizată sau economie de piață. Dacă în ce privește opțiunea economică, formulele economiei mixte au fost descoperite relativ rapid, ca o „a treia cale” între comunism și capitalism, în schimb, problema naturii statului și a democrației se anunța a fi un nod gordian în viitor. Statul burghez trebuia distrus sau reformat? În ce măsură democrația parlamentară putea fi asimilată în sistemul de valori al socialismului?

Scindarea mișcării muncitorești din Occident între linia parlamentară a partidelor social-democrate, pe de o parte, și necesitatea de a păstra intransigența revoluționară a socialismului, pe de altă parte, va izbucni în tot dramatismul ei în ajunul primului război mondial. Revizionismul lui Bernstein fusese preludiul; atitudinea conciliatoristă a liderilor social-democrați față de tezele lui Bernstein lăsa să se întrevadă ruptura dintre teorie și practică care va duce la un deznodământ fatal: dușmanii declarați de ieri au devenit prietenii de astăzi, iar prietenii de ieri dușmanii de azi. Alianța cu partidele burgheze, în numele „uniunii sacre”, arată în ce măsură sunt doctrinele tributare realităților geopolitice.

Germania devenise o mare putere economică și manifesta clar tendințe hegemonice și coloniale; concurența dintre marile puteri industriale se manifesta și în căutarea de debușee; or, aceste interese erau de cele mai multe ori ascunse sub un voal ideologic, prin care se justifica naționalismul, militarismul și interesele geopolitice ale marilor puteri. Acest lucru a afectat și polarizarea politică dintre partide care, pentru a nu-și pierde electoratul în cursa pentru putere, au trebuit să facă concesii importante noilor realități, sacrificând teze esențiale din doctrina lor care le și configurau identitatea și personalitatea pe eșichierul politic. Faptul că nu a putut fi declanșată o grevă generală concomitentă, ca mijloc de boicotare a războiului, a arătat în ce măsură se achitase Internaționala a II-a de sarcina organizării și coordonării mișcării muncitorești, de vreme ce delegase partidelor naționale cea mai mare parte din responsabilități. În al doilea rând, lipsa de voință politică paralizase inițiativa de masă, de vreme ce deputații socialiști și social-democrați, în conivență cu conducerea partidelor respective, votau acordarea creditelor de război în parlamentele naționale.

Victoria Revoluției Socialiste din Octombrie în veriga cea mai slabă a sistemului capitalist, în Rusia, a repus din nou în primul plan problema justiției principiilor originare și modalității de

transpunere a lor în practică. Nu cumva acțiunea energică a unei minorități organizate într-un partid este mai eficientă decât discuțiile sterile privind cucerirea pe cale pașnică sau violentă a puterii, de vreme ce nimeni nu este dispus să cedeze de bunăvoie puterea? Și apoi cucerirea pe cale violentă a puterii și gestionarea ei ulterioară în interesul majorității nu se înscriu în aceeași dialectică politică scop–mijloace, în care noblețea scopului justifică mârșăvia temporară a mijloacelor, adică dictatura? După cum au arătat principalii teoreticieni ai reformismului interbelic, pericolul cel mai mare al unei astfel de strategii a transformării revoluționare nu provine din clasică distincție machiavelică scop–mijloace, ci din transformarea mijlocului în scop, adică din fixarea unui mijloc al fazei de trecere, dictatura proletariatului, în principiu însuși al socialismului. Acest pericol se poate observa din înseși principiile de organizare a partidului de cadre creat de Lenin, din încercarea Moscovei de a impune cele „21 de condiții” pentru afilierea la Internaționala Comunistă a partidelor socialiste din Europa. Or, extrapolarea unui obiectiv unic: voința de victorie într-un criteriu unic al culturii politice a Stângii, dezvoltată în tradiția democratică a Revoluției Franceze, reprezenta un pericol letal pentru legitimitatea însăși a ordinii socialiste ca și pentru viitorul ei.

Refuzul unor partide socialiste și social-democrate de a accepta cele 21 de condiții impuse de Internaționala a III-a în vederea aderării a dus la precizarea pozițiilor de principiu în ambele tabere: comuniștii și socialiștii. Viziunea profetică a lui Léon Blum după care înseși principiile de organizare ale partidului comunist ar conține germenele dictaturii și al terorii bolșevice era concomitent confirmată de un alt mare teoretician socialist, liderul necontestat al social-democrației germane, Karl Kautsky, iar peste 16 ani îmbogățită cu noi elemente de analiză de liderul și teoreticianul socialist austriac, Otto Bauer. Atât Léon Blum cât și Karl Kautsky vedeau în principiile de organizare ale partidului de cadre prototipul viitorului stat totalitar: organizarea ierarhică dispusă piramidal; inversarea raportului majoritate–minoritate în luarea deciziilor; rolul de operetă acordat bazei de militanți și simpatizanți în formarea liniei tactice și strategice a acțiunii politice; disciplină severă de partid care elimina din viața partidului dezbaterile și curentele de opinie; menținerea puterii cu ajutorul terorii și al dictaturii ridicate la rang de politică de stat. Filosofia politică a reformismului este în funcție de gravitatea acestei rupturi; criticii i se adaugă dorința obsesivă de diferențiere prin afirmarea continuității cu valorile tradiționale ale socialismului democratic.

Încă din decembrie 1920, cu ocazia Congresului S.F.I.O. de la Tours, Léon Blum făcea o analiză vizionară și sublinia diferențele structurale care opuneau socialismul democratic și comunismul sub faldurile internaționalismului: „Este un socialism nou. După părerea noastră, el se bazează pe idei greșite în ele însele, contrare principiilor esențiale și invariabile ale socialismului marxist. Pe de altă parte, el se bazează pe o specie de eroare vastă de fapt care a constat în generalizarea pentru ansamblul socialismului internațional a unui anumit număr de noțiuni extrase dintr-o experiență particulară și locală, experiența revoluției ruse înseși și din a impune ca regulă de acțiune necesară și universală pentru socialismul internațional, ceea ce era experiența contestabilă, dar degajată lent din faptele înseși de către cei care înfăptuiseră și făcuseră să trăiască revoluția rusă”³⁰.

Dar speranțele puse în victoria acestei revoluții, impresia profundă cauzată de primul stat socialist, impresie amplificată de intervenția puterilor occidentale în războiul civil, au creat un obstacol evident în recuperarea de către opinia publică de stânga din Occident a realităților din Rusia Sovietică. În aceste condiții, atacul comunismului împotriva social-democrației urmarea erijarea acestuia în singur deținător al legitimității marxismului, ca ideologie oficială a socialismului.

Comuniștii nu aminteau prețul cumplit și condițiile excepționale care au permis victoria revoluției bolșevice în Rusia. Social-democrații descriau noul stat sovietic nu ca pe un „paradis al muncitorilor” ci ca pe o vale a plângerii, a foametei, a mizeriei și terorii. Această polemică pentru cauționarea unei paradigme teoretice avea loc într-un moment în care unitatea forțelor de stânga pentru apărarea valorilor democratice în fața contraofensivei fasciste devenise extrem de necesară.

Evidența că nu numai capitalismul poate fi nedemocratic, dar că și comunismul poate distruge adevărata democrație, a determinat în rândurile social-democrației o reexaminare profundă a

sistemului de valori. Fiind puse sub semnul întrebării principiile esențiale ale transformării socialiste, totul trebuia reconstruit plecând de la noua realitate și de la noile clivaje. Dar această conștientizare de sine și această căutare a unei noi identități vor fi însoțite, timp de mai multe decenii, de ambiguități și incoerențe dureroase. În ciuda deosebirilor dintre ele, partidele social-democrate vor păstra până în zilele noastre câteva poziții principiale constante care se vor transforma într-o adevărată profesiune de credință: 1. opoziția față de comunism; 2. trecerea la socialism se va efectua progresiv, în funcție de situația economică; 3. democrația parlamentară este o valoare de bază a socialismului democratic. La Conferința internațională muncitorească și socialistă de la Berna din februarie 1919, care a precedat sciziunile din partidele socialiste, majoritatea participanților a votat o rezoluție în care se afirma: „O reorganizare socială, tot mai profund influențată de socialism, nu poate fi realizată, nici mai ales stabilizată, dacă ea nu se bazează pe cuceririle democrației și dacă ea nu își are rădăcinile în principiile libertății”.

Totodată, victoria Revoluției Socialiste din Octombrie, prin confirmarea tacticii comuniste de cucerire a puterii pe cale revoluționară, a permis confiscarea marxismului într-un pol de referință teoretică și sursă de legitimitate pentru acțiune: „Teoria lui Marx este atotputernică pentru că ea este adevărată” (Lenin). Dar prin reducerea marxismului doar la o teorie care să justifice acțiunile teroriste și/sau revoluționare, marxismul a fost blocat, sărăcit, deformat. Mai mult, el a fost transformat într-un argument împotriva parlamentarismului ca mod de cucerire a puterii. Condițiile impuse de Internaționala a III-a urmăreau și înregimentarea clasei muncitoare la obiectivele comuniste: criza produsă de război, dezamăgirea produsă de speranțele năruite în democrație vor facilita terenul pentru declanșarea în fostele țări beligerante a revoluțiilor după modelul revoluției ruse: „În toate țările (comuniștii — *n.n.*) au provocat sciziuni și au dezlănțuit lupta fratricidă. Dar speranța de a învinge social-democrația în Europa occidentală și centrală, așa cum procedaseră cu menșevicii în Rusia, s-a dovedit în curând a fi o iluzie”³¹. Această iluzie se baza pe credința că oportunismul social-democrației este principalul obstacol în atragerea muncitorilor de partea comuniștilor și declanșarea revoluțiilor. Însă eșecurile încercărilor de revoluție înregistrate în perioada 1919–1920 în Germania, Ungaria, Cehoslovacia, Italia au evidențiat că maturizarea condițiilor revoluționare și criza economică, sărăcia postbelică erau condiții necesare, dar nu suficiente: „În fond, în primii ani de după război social-democrații și comuniștii au comis aceeași eroare, în ciuda căilor lor foarte diferite: sub influența crizei sociale profunde provocate de război, ambele au subestimat capacitățile de rezistență ale capitalismului... În timp ce social-democrații și comuniștii se luptau încă pentru a ști dacă criza de după război putea și trebuia să ducă la societatea socialistă prin mijloace democratice sau prin cele ale revoluției, contraofensiva victorioasă a capitalului începuse deja”³². Atacurile lui Lenin la adresa lui Kautsky și apoi ale lui Troțki la adresa liderilor austro-marxiști au arătat că, în spatele Internaționalei Comuniste, Moscova urmărea distrugerea partidelor social-democrate în care vedea principalul obstacol în calea „revoluției mondiale” și a „revoluției permanente”. Această subestimare a raporturilor de forțe s-a văzut la Congreșele Internaționalei Comuniste (în special al II-lea și al IV-lea) când a fost denunțat „centrismul” partidelor social-democrate, iar înlăturarea acestora a fost trasată ca o sarcină imperativă. La al IV-lea Congres al Internaționalei Comuniste (noiembrie–decembrie 1922), cu ocazia creării Frontului Unic al Proletariatului s-a pus problema trecerii muncitorilor social-democrați la partidele comuniste.

A doua fază a atacului comunist la adresa social-democrației se situează în perioada relansării economice postbelice, când pozițiile reformiste ale sindicatelor social-democrate se întăresc, datorită creșterii nivelului de viață al muncitorilor. În aceste condiții, nodul gordian al disputei nu mai era aprobarea sau nu a tacticii bolșevice de cucerire a puterii, ci compromiterea social-democrației în ochii propriului său electorat. Supralicând revendicările sindicatelor, comuniștii căutau să exploateze orice cerere nesatisfăcută a acestora pentru a organiza greve, demonstrații și ciocniri de stradă. Ei acuzau social-democrația că, prin concesiile făcute în cadrul negocierilor cu reprezentanții patronatului pentru satisfacerea revendicărilor legitime ale salariaților, trădează

interesele clasei muncitoare și o deturneză de la revoluția iminentă. În ochii comuniștilor, „deviaționismul” putea fi compensat prin crearea unor „adevărate partide comuniste” care să conducă masele la revoluție. Pe de altă parte, nici social-democrația nu rămânea datoră și plătea cu aceeași monedă fraților ei vitregi — comuniștii. Făcând parte din sistemul parlamentar, ea apăra ordinea publică și pluralismul democratic și, prin urmare, era obligată să-i sancționeze pe comuniști pentru acțiunile lor extremiste, ca în cazul încercărilor revoluționare din Germania, Austria, Ungaria: „Consecințele acestei evoluții s-au manifestat atunci când prosperitatea industrială și, o dată cu ea, posibilitatea de a întrebuița pozițiile de forță ale social-democrației în cadrul sistemului democratic burghez în favoarea clasei muncitoare au luat sfârșit și când fascismul a început să exploateze, împotriva democrației burgheze, reacțiile anticapitaliste ale maselor pauperizate de criză”³³. O asemenea luptă fratricidă va costa scump mișcarea muncitorească. După marea criză economică și depresiunea din 1919–1933 ofensiva contrarevoluționară a fascismului nu va întâlni, practic, nici o rezistență din partea social-democraților și comuniștilor germani, austrieci și italieni. Social-democrația germană s-a baricadat în legalitatea Constituției de la Weimar. Apoi, ea a sprijinit guverne de mână forte, precum cel al lui Brüning și coaliția prusacă, în speranța că acestea vor bloca accesul la putere al lui Hitler. Dar acestea au netezit calea național-socialismului spre guvernare. Spre deosebire de laburismul britanic și de socialismul nordic, social-democrațiile continentale (cu excepția Spaniei înfrântă în 1936 și a Franței sub guvernarea lui Léon Blum) au fost incapabile să-și elaboreze o strategie de apărare. „După 15 ani de lupte îndârjite între comuniști și social-democrați, nu a mai rămas decât ura reciprocă dintre muncitorii social-democrați și comuniști, care s-a perpetuat până în lagărele de concentrare, până sub bâta bandiților S.A. care îi lovea și pe unii și pe alții”³⁴.

Transformarea pe cale pașnică și din interior a capitalismului a făcut ca în doctrina politică a social-democrației concepția despre reformism să ocupe un loc de seamă. Esența acestei concepții se rezumă la trei etape: 1. niciodată mijlocul nu poate fi transformat în scop și permanentizat; 2. conținutul programului de reforme individualizează „socialismul democratic” față de programul celorlalte formațiuni incluse în familia politică a Stângii; 3. lupta pentru realizarea reformelor va avea loc exclusiv în cadrul instituțiilor politico-juridice existente în sistemul politic al țărilor dezvoltate. Programul social-democrat de reforme se caracterizează în primul rând prin caracterul treptat și pașnic al transformării sociale. Strategia reformelor vizează slăbirea din interior a structurilor economice care reprezintă condiția regenerării modului de producție bazat pe însușirea privată a profitului. Acest program pornea de la premisa că chiar în condițiile economiei capitaliste se putea, cu sprijinul mișcării de masă și al unei clase manageriale puternice, să se influențeze în mod democratic și în direcția progresistă mecanismele și pârgurile producției: „Fondul tezei reformiste este că, dacă nu totalitatea transformării sociale, cel puțin ceea ce există mai substanțial în avantajele pe care ea trebuia să le procure clasei muncitoare, poate fi obținut fără criza prealabilă a puterii politice. Aceasta este esența reformismului”³⁵.

În accepția social-democratică, lupta pentru realizarea reformelor se înscrie într-un proces de democratizare a societății și nu presupune așteptarea maturizării revoluționare, a situației critice și a „crizei de conducere”, ci realizarea cotidiană a sarcinilor democratice care duce la coeziune și întărirea valorilor politice și creează platforma ideologică a viitoarei lupte pentru putere. Principala problemă este dezvoltarea democrației pe toate palierele activității sociale. Pentru realizarea acestui obiectiv sunt necesare consensul social, mai puține conflicte, evitarea tensiunilor și inegalităților.

Pentru Léon Blum, între 1919 și 1947, distincția dintre socialismul revoluționar și socialismul reformist nu mai constă în exercitarea sau cucerirea puterii, ci în transformarea regimului de proprietate. Încă din 1920 esența doctrinară a socialismului revoluționar îi apărea ca „mișcare de idei și de acțiune care duce la transformarea totală a regimului proprietății și că revoluția este, prin definiție, această transformare”³⁶. Diferența față de socialismul reformist constă în faptul că trecerea de la regimul proprietății private la un regim economic esențial diferit nu va fi rezultatul unei serii de reforme adiționale, al unor transformări imperceptibile ale societății capitaliste. Doctrina

socialismului revoluționar pune accentul pe „Schimbarea absolută, categorică a ordinii sociale, pe ruptura continuității, oricare ar fi schimbările și atenuările obținute în prealabil”³⁷. Ea respinge tactica evoluției pașnice, după cum transformarea revoluționară a regimului de proprietate nu este decât începutul revoluției înseși și are drept condiție necesară, dar nu suficientă, cucerirea puterii politice. O dată scopul atins, spune Blum, cucerirea puterii politice prin orice mijloace, el se va transforma în mijloc deoarece transformarea socială de-abia începe. Orice decalaj între scopul imediat — cucerirea puterii și scopul îndepărtat — transformarea socială poate fi fatal: el duce la pietrificarea acestei etape iacobine a luptei revoluționare în ideologie, scop în sine și transformarea lui în axă a regimului politic totalitar.

După primul război mondial, linia politică reformistă în cadrul social-democrației germane va fi continuată de Karl Kautsky, care considera că în perioada de trecere va fi necesar un sistem de alianțe cu partidele burgheze, pentru cucerirea pe cale democratică a puterii și inserția valorilor social-democrate pe cale pașnică în țesuturile societății civile, spre deosebire de comuniști, care considerau dictatura proletariatului absolut necesară în faza de trecere, ca mijloc de consolidare a transformărilor revoluționare radicale. Pentru Karl Kautsky legătura dintre socialism și democrație este indisolubilă. Numai democrația permite evitarea violenței în lupta de clasă precum și exprimarea antagonismelor de clasă. Totodată, statul exprimă interesele de clasă: prin urmare, el poate și trebuie să reprezinte și interesele proletariatului. De aici, Kautsky recomandă acceptarea coexistenței antagonice dintr-o societate drept cadru al evoluției pașnice spre socialism. Dar schimbarea socială implică și alte dimensiuni, pe lângă egalitatea drepturilor politice, a veniturilor, legalitatea cuceririi puterii și delimitarea de practicile politice și ideologia comunistă. Reformismul implică un sens activ al transformării, plecând de la capacitatea de structurare a spațiului social prin inițiative economice solidare cu valorile de bază ale societății respective.

Alte obiective social-economice trebuiau realizate pentru ca reformismul să-și poată atinge scopul. În planul activității economice, nestingerit de disputa cu comuniștii, reformismul social-democrat poate să se manifeste în voie, profitând de noile raporturi dintre stat și economie. Proiectele de naționalizare și socializare a unor ramuri de producție și schimb, cuprinse în majoritatea programelor partidelor, vor fi supuse unor reexaminări discrete, în funcție de noile realități de după război. Democrația economică va deveni un obiectiv fundamental al social-democrației interbelice. Mai ales după marea criză economică din 1929–1933, prin sinteza dintre politica socială și politica economică pe care o oferea asimilarea ideilor lui Otto Bauer, Keynes, R. Hilferding, Fritz Naphtali social-democrația reușea să recupereze o parte a identității sale pierdute. Încă din 1919 Otto Bauer făcea o distincție clară între naționalizări și un socialism al eficienței. El recomanda ca gestiunea întreprinderilor naționalizate să fie încredințată unor consilii de administrație tripartite, având în componența lor reprezentanți ai salariaților, consumatorilor și statului. La nivel de întreprindere, comitetele alese de muncitori erau competente pentru toate problemele vizând condițiile de muncă, dar fără competențe în ce privește gestiunea tehnică a întreprinderii. La Congresul Partidului Socialist Austriac de la Linz (1926) și al P.S.D. German de la Kiel (1927) s-a pus problema intervenției statului în gestiunea economiei, într-o manieră conștientă și planificată. Alături de recunoașterea coexistenței unui sector public și a unui sector privat, sindicatele, prin participarea lor la conducerea economiei, puteau, cu sprijinul statului, să orienteze activitatea economică în interesul social. În special, Rudolf Hilferding „analiza trecerea de la capitalismul industrial, bazat pe libera concurență, la capitalul organizat, ca o posibilitate pentru stat de a interveni în manieră conștientă și planificată în gestiunea economiei”³⁸. Concentrarea producției și a capitalului, pe lângă o perspectivă autoritară, oferea și una democratică dacă statul putea fi obligat la concesiuni și compromisuri, prin participarea sindicatelor la negocierile privind viața economică. Dar programele social-democratice din deceniul trei nu ofereau alternative concrete de politică economică, mai ales în domeniul monetar. Astfel încât clivajul dintre politic, social și economic din literatura social-democrată nu depășea problema dezechilibrului dintre consum și producție și a creșterii puterii de cumpărare a maselor. De-abia după marea criză, opera lui Keynes va oferi un suport explicativ și

coerență încercărilor social-democrate de degajare a unei doctrine economice proprii. Cazul Suediei poate fi considerat o excepție de la regulă, însă nu mai puțin ilustrativ. Cu un sector de stat extrem de redus, social-democrația suedeză a disociat clar între socialism și socializarea mijloacelor de producție, ca principală marcă de identitate a acestuia. Încă din 1933 primul ministru Hansson afirma: „O politică social-democrată poate foarte bine să fie o politică ce încearcă să beneficieze de forțele imense pe care le conține inițiativa privată, concomitent cu o acțiune etatică și socială”³⁹. Social-democrația suedeză făcea din deplina întrebuințare a forței de muncă obiectivul său prioritar: „Bugetul din 1933 comporta un deficit important pentru a finanța mari lucrări, instituirea unei asigurări împotriva șomajului care menținea puterea de cumpărare, în timp ce guvernul pune în aplicare o politică activă a întrebuințării forței de muncă”⁴⁰. În special Gunnar Myrdal pune accentul pe productivitatea cheltuielilor sociale, ca factor de stimulare a creșterii economice. Dar politica de redistribuire fiscală prin care s-a inițiat programul de reforme sociale, nu ar fi fost posibilă fără instituționalizarea acordurilor de la Saltsjöbaden din 1938 dintre sindicate și patronat. Prin aceste acorduri s-a perfectat o procedură de negociere pentru limitarea conflictelor și concilierea intereselor: sindicatelor li se garantau securitatea locurilor de muncă, patronatului i se recunoștea drepturile sale, iar Partidul Social-Democrat, aflat la putere, controla acordul.

6. *Sistemul de valori al social-democrației contemporane*

Configurația actuală a valorilor social-democrate confirmă consecvența cu care au fost urmărite și transpuse în practică unele din axiomele de bază ale doctrinei de mai multe generații de social-democrați. Pe de altă parte, aceste valori individualizează, prin continuitatea și întregirea lor în practica social-istorică, doctrina politică până la confundarea ei cu un regim politic, cu instituțiile, normele și valorile sale specifice. „Declarația de principii a Internaționalei Socialiste”, adoptată la cel de al XVIII-lea Congres al său din 20–22 iunie 1989 de la Stockholm proclamă, de exemplu, că „socialismul democratic este o mișcare internațională pentru libertate, justiție socială și solidaritate”. Într-o lume a schimbărilor social-politice rapide, aceste principii își reafirmă valabilitatea, deoarece ele sunt repere esențiale în lupta împotriva neocolonialismului economic, a in justiției, șomajului, discriminărilor rasiale și naționale.

Succesele înregistrate de partidele social-democrate în practica guvernării au făcut că aceste principii să devină valori politice efective ale lumii contemporane. Reconstrucția posttotalitară a lumii solicită un nou cadru de solidaritate și de conjugare a eforturilor în care aceste valori, născute din mișcarea muncitorească, mișcările de eliberare, tradițiile culturale ale existenței și securității colective pot contribui la dezvoltarea liberă a personalității umane.

Referindu-se la capitolul dedicat valorilor socialismului democratic în programul fundamental al Partidului Social-Democrat de la Bad-Godesberg din 11–13 noiembrie 1959, Willy Brandt nota cu 11 ani mai târziu în scrisoarea din 17.II.1972 adresată lui Bruno Kreisky și Olof Palme: „Noi am declarat acolo (în Programul P.S.D.G. — *n.n.*) că social-democrația sau, ceea ce înseamnă același lucru, socialiștii democrați tind să creeze o societate în care orice om își va putea dezvolta în mod liber personalitatea și va putea participa la viața politică, economică și culturală a umanității, ca membru al comunității. Noi am pornit de la ideea că libertatea și dreptatea se intercondiționează. Valorile fundamentale ale acțiunii socialiste erau definite ca libertatea, justiția și solidaritatea care decurge dintr-o necesitate comună. Noi am adăugat în continuare că în Europa socialismul democratic își are rădăcinile în etica creștină, în umanism și în filosofia clasică și nu putem emite pretenții la proclamarea unor adevăruri ultime”⁴¹. În aceeași scrisoare, Willy Brandt continua: „Noțiunile Libertate-Dreptate (Egalitate)-Solidaritate (Fraternitate) ne desemnează limpede ca moștenitori ai epocii Luminilor și nu trebuie să ne rușinăm pentru aceasta. Mi se pare însă că ar merita să fie continuate schimburile de păreri asupra acestui punct pentru a se reuși să se concretizeze rezultatele. În acest cadru ar trebui să atribuim un rol-cheie noțiunii de solidaritate”⁴².

Într-o enumerare restrictivă, desigur, se poate contura următoarea hartă a valorilor social-democrate și a principiilor subsecvente care le individualizează în practica cotidiană:

1. *Libertatea* (libertatea politică în toate formele și libertatea economică; eliberarea de nevoi; eliberarea de teamă; libertățile și drepturile fundamentale ale omului etc.) Elementul coeziv care garantează și instrumentalizează aceste valori în spațiul social este pluralismul politic. Libertatea se poate identifica, într-o primă accepție, cu spațiul liber în care individul poate să-și materializeze acțiunile după propria voință și acțiune. Se poate, de asemenea, defini libertatea ca șansă a unor alternative de acțiune realizabile. Libertatea individului este direct proporțională cu numărul unor asemenea alternative. Într-o a doua accepțiune, depășind sfera libertății individuale, libertatea înseamnă egalitatea șanselor, adică garantarea reală a egalizării condițiilor de plecare. Fără această garantare, egalitatea șanselor se rezumă la egalitatea teoretică în fața legii, insuficientă pentru crearea unor condiții autentice ale libertății sociale.

Evoluția ideii de libertate în gândirea politică europeană demonstrează că libertatea individuală, concepută într-un spațiu vid, fără corectivele normelor morale și sociale de conviețuire, este lipsită de substanță deoarece ea nu capătă sens decât în relația cu celelalte valori ale vieții sociale pe baza cărora țesutul social se cimentează în jurul unor proiecte comunitare.

2. *Justiția și solidaritatea socială* sunt inseparabile. Ele rezultă din interesele convergente ale celor defavorizați, din nevoia de coeziune și integrare socială; necesitatea de a atenua dezechilibrele cauzate de economia de piață și de polarizarea bogățiilor. O societate social-democrată nu este constituită din învingători și învinși, aflați într-o luptă competitivă, ci din indivizi care se respectă reciproc, care își respectă instituțiile comune și regulile care le guvernează. Justiția și solidaritatea socială sunt condițiile indispensabile pentru realizarea consensului social, premisă obiectivă a exercitării unor funcții eficiente ale statului în cadrul sistemului social global. Societatea nu trebuie să-și epuizeze forțele în conflictele sociale și politice, ci să creeze acel cadru de cooperare și integrare prin soluțiile de compromis, pentru a asigura satisfacerea intereselor unor grupuri sociale din ce în ce mai numeroase, prin asigurarea extinderii participării la procesele decizionale. De aceea, a respecta libertatea unei societăți inegalitare înseamnă a proteja privilegiul, a contribui la perpetuarea lui. O soluție viabilă pentru perenitatea independenței funcționale a valorilor social-democrate ar fi sinteza dintre garantarea libertăților individuale (inițiativă, asociere etc.) și recunoașterea și garantarea concomitentă a inter-reselor comunitare, altfel spus, realizarea unei sinteze dintre individualitate și solidaritate prin intermediul cooperării dintre stat și societatea civilă la diferite paliere ale acesteia din urmă.

Problema-cheie a culturii politice social-democrate este la ora actuală injustiția socială în economiile de piață, injustiție care nu se limitează doar la discriminări economice între clase și categorii sociale dar care, în secolul XX s-a extins și la alte structuri și relații din cadrul sistemului social global, instituind rupturi în comunicarea politică până la blocarea funcționării sistemului. Naționalismele, discriminările etnice, traumatismele excluderii, ale izolării și atomizării depășesc sensul limitat al inegalității economice. Conceptul de justiție socială vizează astfel nu numai dreptul, dar și obligația comunității de a reintegra aceste categorii defavorizate ca membri cu drepturi depline, cu toate prerogativele ce derivă din aceasta. Fenomenele de marginalizare, de excludere socială și de înstrăinare care generează efecte perverse, pot fi eradicate, în viziunea social-democrației, prin stoparea șomajului, prin umanizarea condițiilor de muncă și reducerea inegalităților economice, ca și printr-o democratizare extinsă, concepută de Olof Palme ca „desființarea sistematică a privilegiilor”.

3. *Egalitatea*. Sentimentul de a fi perceput și tratat ca egal. Dreptul oricărei ființe umane de a fi tratată cu toleranță și compasiune, indiferent de rasă, sex, poziție socială etc. Din sfera egalității fac parte egalitatea șanselor de acces și a condițiilor de plecare și nu numai o egalitate formală în fața legii care de cele mai multe ori ascunde inegalitățile structurale, instituționalizate sub forma reprezentărilor ideologice. În doctrina liberală, egalitatea șanselor nu înseamnă neapărat și o egalitate reală a condițiilor de decolare (*take off*). Democrația liberală se bazează, la origine, pe

două principii corelative: „În primul rând, inegalitățile reale existente între indivizi și, în particular, diferențele economice nu sunt luate în considerare în participarea la deciziile politice; în al doilea rând, societatea este compusă din indivizi independenți și egali în drepturi, reuniți pur și simplu în fața unei legi pe care ei înșiși și-au dat-o. Primul principiu implică separarea societății de sfera politică, al doilea — negarea luptei de clasă”⁴³.

Concepția liberală a dreptului egal al fiecăruia la fericire, a egalității șanselor, nu a adus mari remedii în practică la inegalitățile lumii moderne. Explicația rezidă în credința liberală că libertatea și egalitatea erau doi termeni incompatibili, primul având prioritate deoarece inegalitatea era considerată un dat natural, o fatalitate în ordinea socială, iar în ordinea economică ea declanșa competiția, baza sigură a eficienței. Ea crea o clasă de proprietari-antreprenori care asigura un nivel ridicat al investițiilor și permitea astfel o creștere rapidă a venitului național. După primul război mondial, fondurile acumulate astfel nu mai găseau deosebire pentru investiții. Insuficiența consumului limita investițiile la un nivel mult prea scăzut pentru a asigura deplina întrebuințare. Utilizarea maximă a resurselor și creșterea rapidă a veniturilor naționale începeau să ceară o mai suplă repartitie a puterii de cumpărare. Inegalitatea își pierduse astfel principala sa rațiune de a fi. Inegalitatea era incompatibilă cu deplina întrebuințare și creșterea consumului și obliga societățile dezvoltate la reforme în direcția unei atenuări a inegalităților profunde. Politica social-democrată de egalizare a șanselor presupune o poziție de pornire egală a individului, la concurență cu alții, în timpul căruia individul își lărgeste, cu succese variabile, aria libertății. Însă din motive diferite, independente de voința sau de calitățile individului, egalitatea șanselor nu înseamnă și nu asigură egalitatea de fapt. Unii nu rezistă competiției, pe alții îi urmărește ghinionul sau se află sub activitatea distructivă a unor forțe sociale exterioare. Iată de ce societatea umanistă are nevoie de solidaritate. Politica prin care se urmărește realizarea solidarității corijează în anumite limite lipsa de succes a individului aflat în competiție, în condiții de șanse egale. După laburiștii englezi, o societate mai egalitară necesită un mod de viață asociativ, bazat pe cooperarea diferitelor grupuri profesionale și sociale și pe respectarea pluralismului de interese care este sedimentat în mentalitatea nevoii de eficiență. „O societate mai egalitară nu va cere dispariția totală a interesului ca motor al acțiunii umane, ci ea va pretinde, concomitent, ca și celelalte mobiluri să capete o importanță relativă mult mai mare”⁴⁴. Laburiștii subliniază, de asemenea, că nu este posibil să se întreprindă reforme radicale ale societății decât într-un climat de consens general deoarece, în ipoteza inversă, realizarea acestor reforme ar fi, moralmente, de nesuștinut, iar, pe de altă parte, ar duce la negarea propriului său scop, stabilirea unei forme mai democratice de organizare a societății. „Orice tentativă brutală de a elimina *toate* inegalitățile existente în repartitia bogăției și a veniturilor ar viola convingerile profunde ale unei societăți cu mentalitate puternic conservatoare”⁴⁵. Metodele utilizate de laburiști în perioada celor două guvernări (1945–1950; 1966–1970) pentru reducerea inegalităților în societatea britanică au fost: impozitarea severă a veniturilor și a averilor, impozitul progresiv pe venit, în scopul finanțării serviciilor sociale care s-au dezvoltat enorm; naționalizările întreprinderilor strategice; naționalizarea unor întreprinderi aflate în impas în scopul rentabilizării acestora; retribuirea personalului tehnic și *staff*-urilor manageriale, cel puțin la același nivel cu personalul tehnic din întreprinderile particulare în vederea stimulării lor; controlul marilor proprietăți și averi printr-o taxare sporită a succesiunilor care să împiedice formarea de noi privilegii pe seama muncii salariate.

7. Social-democrația în perioada postbelică și dilemele ei

Dorința de a disocia categoric valorile „socialismului democratic” de ideologia totalitarismului stalinist își avea în epocă suportul obiectiv în influența crescândă a partidelor comuniste din Occident, puternic sprijinite de Moscova. Structura geopolitică bipolară a lumii postbelice s-a văzut și în poziția filoatlantistă a partidelor social-democrate aflate la guvernare după 1945, obligate să accepte umbrela protectoare a lumii libere. În plus, Planul Marshall condiționa ajutorul american

pentru reconstrucție în funcție de orientarea liberală a economiilor din țările unde la putere se aflau guverne social-democrate. Toate acestea au erodat lent, dar ireversibil, identitatea politică și economică a doctrinei social-democrate, obligată la compromisuri și renunțări ideologice, sub presiunea noilor situații geopolitice. În aceste condiții nu este de mirare că reluarea tezelor reformiste interbelice are loc într-un interval foarte scurt (1945–1952) în documentele oficiale, funcție de situația geopolitică arătată mai sus. Postularea unor teze programatice în documentele elaborate în această perioadă aveau mai mult o funcție de identificare partizană și de continuitate ideologică decât rolul de pârgă transformative propriu-zis. De exemplu, Congresul de la Hanovra din mai 1946 al PSDG prevedea un program radical de transformări economice: „o economie socialistă cu o conducere planificată și o reglementare social-economică”, iar Congresul de la Dortmund din septembrie 1952 al aceluiași partid cerea „o adevărată concurență în toate ramurile economiei în locul economiei comandate”. Cu excepția Partidului Laburist din Marea Britanie, activitatea partidelor social-democrate de pe continent se inspiră din tezele postulate în Declarația Internațională Socialiste din 2 iulie 1951: „Despre scopurile și obiectivele socialismului democratic”. Partea a II-a a Declarației — „Democrația economică” — arată cel mai clar bazele reformiste ale social-democrației contemporane, întrucât realizarea ei presupune mutarea centrului de greutate de la problematica proprietății la problematica conducerii și a repartiției. Ca regim politic, socialismul democratic nu este posibil decât acolo unde însăși puterea de stat este controlată în mod democratic de societatea civilă, iar statul devine un garant al controlului societății asupra puterii economice. Conform Declarației de la Frankfurt, democrația economică se caracterizează prin principiul că „nu exploatarea individului, ci satisfacerea tuturor nevoilor trebuie să fie scopul activității economice”. De aceea, în Declarație sunt postulate angajarea deplină a forței de muncă, creșterea producției și a bunăstării, repartizarea echitabilă a veniturilor: „Realizarea acestor scopuri va necesita planificarea producției în interesul celor mai largi mase populare”. Declarația avertizează însă că „planificarea socialistă nu necesită preluarea în proprietate publică a tuturor mijloacelor de producție, ea putându-se împăca cu existența proprietății private în diferite ramuri ale economiei”.

Însă planificarea economică în condițiile economiei de piață presupune prezența dirijismului. În Declarație se afirmă că economia planificată nu se poate împăca însă cu concentrarea puterii economice în mâna unui mic număr de indivizi. La o analiză mai atentă, atitudinea social-democrației față de planificare este cel puțin echivocă: pe lângă existența proprietății private, planificarea economică nu necesită ca toate deciziile economice să fie luate de către guvern sau alte organe guverna-mentale: „Conducerea vieții economice trebuie să fie descentralizată într-o asemenea măsură încât să poată fi împăcată cu scopurile planificării (Partea a II-a, pct. 7). Dacă planificarea economică poate fi aplicată la economiile de piață, întrucât nu schimbă esența relațiilor economice, planificarea va permite, totodată, și diminuarea disparităților în distribuirea veniturilor”. Conform Părții a II-a, punctul 3 al Declarației, aria proprietății sociale asupra mijloacelor de producție și formele de planificarea urmează să de-pindă de structura economică a diferitelor state. Statului i-ar reveni sarcina „de a nu permite exploatarea maselor populare de către monopoluri și carteli” și ca „proprietarii particulari să nu abuzeze de forța lor economică”. Declarația recunoaște că proprietatea colectivă sau socială poate fi creată în două moduri:

- etatizarea fabricilor și întreprinderilor particulare existente;
- crearea de noi întreprinderi de folosință publică, întreprinderi comunale sau cooperative de producție și consum. (Partea a II-a, pct. 4). Ea afirmă că „diferitele forme de proprietate socială nu constituie un scop în sine”, ci trebuie să servească înainte de toate ca instrument al controlului public asupra industriilor-cheie al căror caracter privat nu-l exclude și ca mijloc de „raționalizare a industriilor din punct de vedere tehnic”. În acest din urmă caz nu sunt greu de găsit analogii cu concepția interbelică despre economia mixtă și democrația economică, așa cum fusese ea conturată de Otto Bauer, Fritz Naphtali, Rudolf Hilferding și Gunnar Myrdal. Însă formele de control social al sindicatelor și participarea lor la conducerea economiei nu au fost nici ele mai îndeaproape

precizate. Din acest punct de vedere, Declarația conține doar un avertisment ca „uniunile sindicale să nu degenereze într-un instrument de centralizare a birocrăției și nici într-un sistem corporatist”. Așadar, modelul democrației economice a Declarației se bazează pe conceptul de „economie mixtă” în care, alături de sectorul economic privat, există și forma publică de proprietate, inclusiv societățile pe acțiuni, iar mecanismele interne de funcționare a economiei vor fi reglementate de către piață și de sistemul planificării, lipsit însă de „caracterul totalitar”.

După al doilea război mondial, în documentele social-democrației se afirmă că realizarea democrației economice va duce la eliminarea progresivă a tarelor capitalismului. Programul democrației economice tinde să evidențieze că social-democrația nu a renunțat la transformarea societății pe cale reformistă: „Cantitatea de reforme se transformă la un moment dat într-o nouă calitate, explică Bruno Kreisky — ceea ce înseamnă că suma reformelor realizate transformă ordinea socială”.

Diferitele reforme pentru care se pronunță social-democrații nu constituie părți componente ale unei strategii pe termen lung de transformări sociale în spiritul revoluției socialiste. Fiecare mijloc al schimbării sociale este abordat într-un context aparte și aplicat exclusiv la o problemă dată. Mijloacele planificate și realizate nu sunt funcțional legate de valorile și principiile fundamentale ale socialismului. Un element important de acțiune în favoarea schimbării structurii de clasă și a repartiției economice sunt tezele democrației industriale și coparticipării la conducere. Cogestiunea se deosebește de democrația economică prin faptul că reprezentanții muncitorilor pentru consiliile de conducere la diferite niveluri ale întreprinderii nu mai sunt aleși de sindicate sau din rândul numai al membrilor de sindicat ci din masa totală a muncitorilor și de către aceștia, începând cu nivelul de atelier, secție etc. Acest lucru a atras nemulțumirea sindicatelor și a liderilor care își văd amenințat monopolul tradițional de reprezentare a intereselor.

Această pendulare între conformism și pragmatism, între scop și mijloace, între obiectivele pe termen scurt și cele pe termen lung trădează, de fapt, eclectismul principiilor care stau la baza doctrinei social-democrate postbelice care cuprinde o mare varietate de școli, teorii, curente ideologice. De la pluralismul ideologic, oficializat în programul de la Bad-Godesberg (11–13 noiembrie 1959) al P.S.D. German până la lupta dusă de Bruno Kreisky în cadrul Partidului Socialist Austriac pentru recunoașterea planificării orientative și a naționalizării unor întreprinderi, ca forme de gestiune ale economiilor contemporane de piață, de la teoria „valorii egale a muncii și capitalului”, lansată de Olof Palme la sfârșitul deceniului șapte până la reprimarea brutală a proiectului privind fondurile muncitorilor dependenți în deceniul opt — toate acestea arată o pluralitate de curente și de facțiuni din interiorul partidelor social-democrate. Unele se declară deschise pentru păstrarea tradiției teoretice a marxismului, ca principal pol de referință, în timp ce altele îmbrățișează utilitarismul și pragmatismul. Unele sunt reformiste, altele vizează menținerea statu-quo-ului. Unele militează pentru consolidarea economiei mixte, în timp ce unele grupuri se gândesc la asimilarea principiilor economiei neoliberale. Vulnerabilitatea partidelor care derivă de aici se cronicizează în momentele guvernării, când presiunea Estului și a centrelor hegemonice ale economiei mondiale obligă partidele social-democrate la concesii doctrinare și la compromisuri.

Incontestabil, „epoca de aur” a social-democrației europene poate fi localizată în perioada *boom*-ului economic postbelic până la apariția recesiunii prelungite din 1974–1976. Este perioada în care social-democrația a reușit să-și transpună în practică o parte din paradigmele economice și sociale ale doctrinei. Economia mixtă axată pe principiul redistribuirii, socializarea unor activități financiare cheie, principalele jaloane ale statului social, printre care solidaritatea și justiția socială, toate acestea poartă marca inconfundabilă a acțiunii social-democrate. Nimeni nu poate nega că acțiunea reformistă social-democrată a influențat revendicările social-economice, că a oferit și alte modalități de organizare a sistemelor economice. După cum nimeni nu poate nega influența pe care anumite valori și idei social-democrate verificate în practica guvernării au avut-o asupra celorlalte doctrine. Dată fiind interdependența tot mai accentuată dintre componentele sistemului politic intern, pe de o parte, și interdependența dintre sistemele economice și politice aflate în plin proces

de integrare regională, pe de altă parte, elemente ale teoriei și practicii social-democrate au fost însușite în teoria și practica altor doctrine contemporane. Într-o enumerare succintă, închiderea dimensiunii ecologice în activitatea politică, protecția socială, elemente ale statului social și ale democrației sociale, lupta pentru drepturile omului se regăsesc, cel puțin teoretic, pe agenda de lucru a democrațiilor creștine sau neoliberalismului, impulsio-nată fiind de activitatea social-democrată.

O sinteză funcțională a valorilor social-democrate poate fi întâlnită în principiile economiei mixte care și-au dovedit utilitatea în asigurarea stabilității postbelice. Într-o enumerare succintă, aceste principii sunt:

- coexistența diferitelor tipuri și forme de proprietate în cadrul aceleiași sistem economic;
- asigurarea unui raport optim dintre planificarea orientativă și concurență: la nivel macro urmând să predomină planificarea, iar la nivel micro, adică la nivelul întreprinderilor mici și mijlocii, concurența, conform principiului enunțat în 1956 de Karl Schiller: „Concurență atât cât este nevoie, planificare atât cât este necesar“;
- principiul „simetriei sociale“, enunțat de Bruno Kreisky în 1971, în sensul că nici un grup nu poate obține foloase necuvenite pe seama exploatării altuia;
- valoarea egală a muncii și a capitalului, enunțat de Olof Palme în 1969, în legătură cu problemele democrației sociale suedeze. El vizează transformarea proprietății în funcție socială, participarea muncitorilor la acțiuni, creșterea funcției de control a managerilor față de acționarii majoritari;
- recunoașterea intervenționismului etatic în viața economică, urmare a creșterii funcției sociale a statului și a extinderii sectorului public.

În majoritatea sistemelor democratice postbelice, cu variații în funcție de gradul de dezvoltare economico-socială, de tradițiile cultural-istorice, intervenționismul etatic este configurat de următoarele politici publice;

- politica de sprijinire și socializare a investițiilor;
- politica de creditare și subvenționare de la buget;
- subvenționarea serviciilor publice (învățământ, sănătate, cultură, construcții de locuințe etc.);
- corelația dintre legislația socială și politicile profesionale în domeniul forței de muncă;
- protecția socială;
- redistribuirea echitabilă a venitului național.

În această ordine de idei trebuie menționat faptul că principiul schimbării ordinii sociale prin reforme structurale a cunoscut în perioada postbelică atenuări considerabile. Statului parlamentar îi revenea sarcina transformării sistemului economic într-un mod necesar gradual. Într-o asemenea concepție, două mijloace fundamentale erau avute în vedere pentru atingerea acestui scop. În primul rând, naționalizarea unor sectoare ale economiei (minier, energetic, transporturi) prin votul parlamentului și cu indemnizații egale cu valoarea întreprinderilor naționalizate, acordate foștilor proprietari. În al doilea rând, introducerea în cadrele societății deja existente a garanției statale a deplinei întrebuintări a forței de muncă (prin mobilizarea resurselor financiare necesare disponibile printr-un sistem fiscal extins). Majoritatea partidelor socialiste de pe continent se îndreptau spre o concepție analoagă a economiei mixte, cu un sector public și cu unul privat: din rațiuni geopolitice însă (vezi condiționarea ajutorului acordat în cadrul Planului Marshall), ideea socializării integrale a fost progresiv abandonată după al doilea război mondial.

În programul elaborat la Congresul P.S.D. German de la Bad Godesberg din 13–15 noiembrie 1959 s-a renunțat la ideea socializării unor ramuri industriale, pe motivul că structura economică a unei societăți este dată nu de relațiile de producție și raporturile de clasă rezultate din acestea, ci de mărimea întreprinderilor și de forma de administrare a lor. În cadrul economiei „mixte“, în care coexistă numeroase întreprinderi mici și mijlocii cu întreprinderile publice, problema centrală nu mai este socializarea proprietății private, ci controlul puterii economice concentrat în mâinile managerilor. „Concomitent — se afirmă în programul de la Bad Godesberg — proprietatea privată asupra mijloacelor de producție a pierdut în mare măsură puterea ei de a decide.“

În legătură cu pluralismul formelor de proprietate, liderul social-democrat W. Brandt scria: „Gândirea socială democratică modernă trebuie să renunțe la iluzia potrivit căreia o schimbare generală și schematică a condițiilor de proprietate ar permite să se realizeze un moment decisiv, iar desființarea proprietății private asupra mijloacelor de producție s-ar concretiza în mod automat într-o dezvoltare a libertății umane. Situația societății este determinată de numeroase elemente și titlurile de proprietate nu mai joacă de mult, sau nu mai joacă ele singure, un rol hotărâtor. Ea este condiționată din ce în ce mai mult de diferite forme ale dreptului cutumiar, iar pe lângă acestea, și de puterea de a controla potențialul de cercetare al unei societăți moderne; prin raportul dintre puterea economică și puterea politică; în sfârșit, prin modul de organizare a învățământului și pregătirii. Este deci necesar să se pună în mișcare numeroase pârghii dacă se dorește să se schimbe societatea pe termen lung pentru a se îmbunătăți”⁴⁶.

Pe de altă parte, economia mixtă se concretizează, în concepția social-democratică, prin *asigurarea rolului reglator al statului în viața economică*. Aceasta se manifestă prin stimularea investițiilor, subvenționarea anumitor ramuri și sectoare, favorizarea unor politici de creditare a cererii. Statul apare din ce în ce mai mult ca investitor în obiective de interes public, care necesită alocarea de fonduri considerabile pe care investitorii fie că nu le au, fie că nu au interesul să le facă din cauza profitului scăzut. Statul devine instrument al stimulării creșterii economice postbelice și al asigurării unei politici sociale și profesionale a forței de muncă.

În ce privește *socializarea investițiilor*, este un fapt evident că recesiunea, crizele economice, șomajul și inflația au determinat agenții economici înșiși „să resimtă nevoia unei puteri reglementative, capabile să intervină pentru a limita la maximum fluctuațiile ciclice care au dus la risipă de resurse materiale, financiare și umane”⁴⁷. Controlul instituțiilor financiare este un mijloc eficient „pentru a impune băncilor nu numai rata creditului sau a dobânzilor, dar și ansamblul politicilor de împrumuturi. Proprietatea asupra mijloacelor de producție este departe de a fi singurul element al puterii în domeniul economiei”⁴⁸. Nevoia acută a modernizării în ramurile de vârf ale industriei a determinat ca statul să se substituie sectorului privat ca prim investitor, oferind resursele necesare din ce în ce mai greu de procurat altfel. În economiile dezvoltate, principalele modernizări tehnologice presupun capitaluri atât de mari încât finanțarea statului a devenit obligatorie pentru dezvoltarea rapidă a ramurilor și sectoarelor de vârf, dintre care unele, precum cercetarea științifică, sunt în mare măsură finanțate de la bugetul statului.

Din perspectiva social-democratică a economiei mixte, Willy Brandt atrăgea atenția că „economia de piață și concurența sunt instituții sociale care trebuie să-și justifice existența lor prin faptul că ele aduc, într-adevăr, prestațiile dorite. Dacă nu, va trebui să recurgem la o intervenție sporită a instrumentelor de orientare publică”⁴⁹. Creșterea intervenției etatice, sublinia pe atunci cancelarul federal, în cadrul politicii de investiții, apare ca o necesitate stringentă, deoarece acestea au o influență decisivă asupra calității vieții și a calității mediului înconjurător. Inclusiv investițiile particulare urmează să fie supuse controlului public atunci când ele presupun consecințe ample asupra echilibrului ecosistemului.

Poziția social-democrației față de economia mixtă a fost încă o dată afirmată de cel de al XVIII-lea Congres al Internaționalei Socialiste din 1989: „O societate democratică trebuie să compenseze defectele pe care le comportă chiar și sistemul de piață cel mai responsabil. Guvernele nu trebuie să funcționeze doar ca un simplu atelier de reparații pentru stricăciunile cauzate de o piață defectuoasă sau de aplicarea fără control a noilor tehnologii. Statul trebuie mai întâi să reglementeze piața în interesul populației și trebuie să obțină pentru toți muncitorii avantajele tehnologiei pentru a ameliora experiența lor de muncă și de a mări posibilitățile lor reale de dezvoltare individuală”⁵¹.

Dacă economia mixtă este astăzi o realitate în multe societăți dezvoltate, ea nu reprezintă în nici un fel o soluție miracol, care poate să răspundă ideal la dificultățile provocate de criză. Economii mixte au fost și sunt confruntate cu numeroase contradicții și disfuncționalități.

8. Criza de identitate și de alternative a social-democrației în anii '90

Fără îndoială, realizările social-democrate postbelice s-au datorat dimensiunilor pragmatice ale actului de guvernare, care derivă cu necesitate din filosofia reformismului, ca proiect de schimbare pe termen scurt. Însă logica schimbării, prin perfecționarea treptată a ordinii instituite, a văduvit social-democrația de premisele teoretice care confereau doctrinei o identitate și valoarea unui model pe termen lung. Temperând tensiunile din cadrul economiilor de piață, restrângând zonele de sărăcie, evitând polarizarea și radicalizarea politică, guvernarea social-democrată a confirmat rolul integrativ al politicilor sociale, ca alternativă la eficiența economică bazată pe austeritate. Lipsa de reacție la austeritatea impusă de politicile neomonetariste conservatoare arată lipsa de alternative a social-democrației în fața maturizării unei situații favorabile schimbării sociale. Noua identitate a social-democrației ar putea fi reconstruită printr-o revizuire a unor principii originare ale doctrinei și adaptarea acestora pe termen lung la noile sfidări ale Istoriei, care să depășească schema simplificatoare a paleativelor, corectivelor din mers și noilor fetișuri.

Criza de identitate a social-democrației contemporane a ieșit în evidență în perioada postbelică în două reprize: la începutul deceniului opt și, apoi, la sfârșitul deceniului nouă, o dată cu prăbușirea sistemului totalitar din Est. Ea se datorează, *în primul rând*, neputinței de a găsi o alternativă viabilă la modelul de dezvoltare liberal. Începând cu a doua jumătate a anilor '80, politica economică social-democrată, orientată spre strategia redistribuirii și „creșterea umană” funcționează mai puțin eficient în condițiile unor schimbări structurale ale economiei mondiale. Explozia prețurilor la materiile prime și criza petrolieră din anii 1973–1974 au dus la încetinirea creșterii, la dereglarea echilibrului bugetar, la inflație și creșterea șomajului, precum și la ascutirea concurenței pe piața mondială. Pe de altă parte, schimbările tehnologice impuse de necesitatea ieșirii din criză necesită mari investiții de capital, reducerea cotei bugetare pentru asistența socială ca și reducerea impozitelor progresive pe venit, în special în condițiile scumpirii surselor naturale ale dezvoltării. Efortul social-democrat de atenuare a efectelor crizei în condițiile menținerii politicilor sociale a vizat evitarea austerității economice. Presiunile ideologice au subminat încrederea în ecuațiile keynesiene ale dezvoltării. Faptul că paradigmele keynesiene au intrat în criză în deceniul '80 nu se datorează numai creșterii prețurilor la materiile prime, dar și apariției unor relații economice noi pe care Keynes nu avea cum să le prevadă și care a determinat reacții de răspuns inedite din partea statelor. A doua cauză a crizei se datorează faptului că progresul tehnic nu a fost însoțit de dezvoltarea concomitentă a unor sectoare economice care să asimileze forța de muncă eliberată ca urmare a revoluționării tehnicilor de producție. A treia cauză se datorează interdependenței crescânde în cadrul economiei mondiale care așază într-o nouă lumină raportul dintre stat și economie; importurile masive au dus, în economiile mai slabe, la scăderea producției industriale și, implicit, la o rată înaltă a inflației. A patra cauză se datorează managementului „neintenționat” planificat al marilor corporații și firme transnaționale care pentru a-și satisface nevoile enorme de capital procedează din ce în ce mai mult la fixarea prețurilor pe cale administrativă și nu prin mecanisme economice. Banii astfel obținuți sunt folosiți la finanțarea investițiilor masive care elimină locurile de muncă în loc să creeze altele noi. Neoconservatorismul a aruncat pe umerii statului social-democrat responsabilitatea crizei, văzând în politicile sociale principalul factor de creștere a inflației, iar în politica de austeritate un remediu sigur de reînviore a eficienței economice. În strategiile alternative ale restructurării postcomuniste, paradigmele economice neoconservatoare s-au universalizat, ele reclamând mai puțin stat și mai multă piață. Teoriile „expectativelor raționale” fac casă bună cu teoria ofertei (*supply side*), după care reducea salariului va schimba structura consumului, a raportului dintre timpul liber și ocupație, și, prin urmare, va duce la creșterea ofertei și la reducerea șomajului prin obligația de a depune un volum mai mare de muncă. Venirea la putere a conservatorilor la începutul anilor '70 în Europa și în S.U.A. a evidențiat una din axele politicii lor economice; depășirea deficitului financiar al cheltuielilor publice prin austeritate. După cum se știe, această politică a constituit cauza esențială a conflictelor și

demonstrațiilor împotriva raționalizării politicilor fiscale și redistributive ale statului. Datorită încetinerii creșterii economice, începând cu anul 1974, ritmul de creștere mai rapidă a acestor cheltuieli a produs pretutindeni deficiențe pe care statele au încercat să le diminueze prin următoarele măsuri: acordarea de împrumuturi, deschiderea de noi linii de creditare și de investiții; impozit progresiv perceput și pe alte venituri decât cele obținute prin muncă (succesiunile și rentele, de exemplu); extinderea numărului de contribuabili. Dacă în primele decenii postbelice avântul economic și aceste măsuri au dus la reducerea inegalităților și la un sentiment de securitate și solidaritate, pe baza încrederii în compromisul social, astăzi, sub presiunea factorilor perturbatori ai crizei, tensiunile create de o atare politică financiară tind să acutizeze nevoia de securitate care, într-o asemenea conjunctură istorică, tind să relativizeze nevoia de egalitate. În acest mod, revendicările indivizilor și grupurilor pentru reducerea sau limitarea contribuțiilor la finanțare nu mai sunt corelate cu finalitatea lor socială.

Neexistând o concordanță între pozițiile statului și cele ale individului în definirea unui criteriu unic de prelevare justă apare un sentiment de frustrare, de înecitate, de unde și dese încercări de evaziune fiscală. Faptul că redistribuirea nu se mai bazează pe cele două extreme (cei bogați și săracii) care alcătuiesc sistemul de vase comunicante ale echilibrului social, ci pe marea masă a contribuabililor mijlocii, a făcut ca ethosul solidarității sociale să facă loc unui sentiment de izolare crescândă a indivizilor pentru care statul era principalul agent protector. Între individ și stat nu mai există suficientă încredere, iar efectele negative ale politicilor sale financiare îi alimentează suspiciunea. Dacă în economiile occidentale introducerea paradigmelor keynesiene a dus la relansarea cererii, conform politicilor macroeconomice anticiclice, afectarea investițiilor între statul social a fost opera social-democrației. În ciuda faptului că programele de politică socială elaborate de stânga sunt mult mai articulate prin coerența satisfacerii majoritare a nevoilor, valorile vizate nu au putut fi materializate integral în practică tocmai datorită costurilor crescânde de organizare a politicilor sociale și mecanismului redistributiv prin care sistemul își impunea logica sa. Finanțate prin contribuții directe și indirecte, sub forma impozitelor sau prevalărilor de la buget, „primul reflex al oricărei clase conducătoare în fața creșterii costurilor de organizare constă în a-i atenua influența, repartizând-o asupra diferitelor clase ale societății”⁵¹. Dar prelevarea fiscală din venituri nu poate depăși un anumit prag fără să reducă puterea de cumpărare a consumatorilor, nici să atenueze diferențele din cadrul ei. Aceste costuri ar putea să fie însă finanțate prin intermediul unei prelevări din patrimoniul industrial și financiar al patronatului. Dar aici există un obstacol de netrecut: nu se poate interveni nici asupra alocării, nici asupra întrebuințării profitului privat. Reacția violentă declanșată în Suedia în 1974–1976 de publicarea planului lui Rudolf Meidner, economistul oficial al L.O., privind constituirea Fondurilor muncitorești prin prelevarea la dispoziția întreprinderilor, a unei cote de 20% din profitul net, în scopul dezvoltării, arată deosebirea profundă dintre politica macroeconomică a social-democrației și aceea a altor regimuri politice.

De fapt, tema prea multei bunăstări, ca factor limitativ al creșterii economice, a devenit insistentă în perioada de stagnare și de recesiune din anii '70 – '80. Nu puțini sunt economiștii care consideră că principalul obstacol în calea creșterii și relansării a fost alocarea unor fonduri substanțiale pentru susținerea politicilor sociale, ceea ce a blocat funcționarea unui sistem bazat pe profit. Mai mult, creșterea prea rapidă a cheltuielilor sociale, în raport cu posibilitățile economiei aflate în criză, ar amenința sistemul însuși de protecție socială. Reducerea ritmului de creștere economică a dus la șomaj; șomajul a necesitat subsidii pentru creșterea alocațiilor de șomaj; subsidiile au dus la inflație; inflația la creșterea prețurilor, iar creșterea prețurilor la creșterea prelevărilor fiscale obligatorii din P.N.B. Pe de altă parte, controlul insuficient al proceselor economice interne, dar și al fenomenelor economice internaționale, a dus la inflație accentuată. Creșterea considerabilă a cheltuielilor sociale, în condițiile diminuării resurselor disponibile, a dus la un cerc vicios: impasul financiar și deficitul bugetar au dus la inflație, inflația la creșterea prețurilor, iar creșterea prețurilor la o cerere mai mare de subsidii sociale. Statul a suportat creșterea costurilor programelor de

bunăstare în scopul asigurării stabilității sociale, dar a trebuit să perceapă mai multe impozite pentru a finanța aceste activități.

S-ar putea argumenta că această cerere crescută de consum în cadrul statului bunăstării a ajutat la susținerea economiilor occidentale aflate în expansiune rapidă. Subvenționarea programelor sociale a fost funcție și de creșterea viguroasă din această perioadă. Dintre factorii speciali care au stimulat creșterea mai rapidă nu trebuie omisă amenajarea spațiului social, care subordonează diferitele sectoare ale activității economice strategiei globale a dezvoltării.

Creșterea continuă a cheltuielilor sociale și stagnarea creșterii economice au dus la o criză a consensului la care s-au adăugat problemele sociale nesoluționate: sărăcia urbană a emigranților, a marginalizaților, munca neagră, piața neinstituționalizată. Politicii de creștere a cererii și de reducere a șomajului realizată de social-democrație prin ecuațiile keynesiste ale creșterii economice, neoconservatorismul îi răspunde prin politica de creștere a ofertei și reducerea salariilor. În scopul reducerii șomajului social-democrației propun realizarea unor investiții de capital concentrate, susținute de stat, orientate spre crearea locurilor de muncă în domenii a căror utilitate socială este evidentă: extinderea rețelei de servicii publice, protecția mediului, învățământ, sănătate, construcții de locuințe. O influență considerabilă în diminuarea ratei înalte a șomajului ar avea-o orientarea investițiilor de capital, ca obiectiv al guvernelor social-democrate, ceea ce ar demonstra că politicile anticonjuncturale, logica distributivă a politicii fiscale sunt mai eficiente decât măsurile de austeritate în crearea unui nou spațiu social prin solidarizarea valorilor. În aceste condiții, pentru relansarea economică o soluție ar fi creșterea socializării investițiilor și realizarea unei sinteze între micro și macroeconomic, între cerințele neolibérale ale economiei de piață și orientarea cererii globale a investițiilor. Această sinteză ar duce la o nouă articulare între procesul de producție și modul de consum, conturând o politică alternativă social-democrată cu efecte benefice asupra economiilor în tranziție din țările est-europene. Deoarece economiile dezvoltate nu mai pot obține volumul de profit necesar pentru a-și perpetua creșterea, ele „utilizează șomajul pentru a diminua masa salariatilor și pentru a apăsa asupra salariilor celor angajați, iar inflația este folosită pentru a recupera prin mărirea prețurilor veniturile mai mari pe care muncitorii le obținuseră... șomajul și inflația sunt două mijloace pe care le utilizează capitalismul pentru a reduce salariile în raport cu profiturile. Principalele țări capitaliste caută să iasă din criză exportând-o la alții. Este în special cazul S.U.A. care manipulează după placul lor sistemul monetar internațional”⁵².

Pentru a pune capăt șomajului și inflației, în documentele partidelor socialiste europene se subliniază că sunt necesare în același timp o politică conjuncturală severă și reforme structurale profunde. Politica conjuncturală ar viza: practicarea unei politici selective de credit; crearea de locuri de muncă în sectoarele cele mai deficitare; relansarea consumului pentru categoriile cele mai defavorizate, stimularea investițiilor pentru crearea de noi locuri de muncă. Reformele structurale vizează reforma sistemului fiscal în scopul reducerii inegalităților; naționalizarea sistemului bancar; naționalizarea câtorva mari concernes industriale în scopul de a lupta eficient împotriva prețurilor impune punerea la punct a unei planificări democratice în scopul de a stimula producțiile cele mai utile societății⁵³. „Prioritatea luptei împotriva inflației, eforturile tinzând spre asigurarea sau menținerea locurilor de muncă, relansarea economică au obligat în ultima vreme toate guvernele eurosocialiste să-și modereze înflăcărea lor reformatoare, să tempereze spiritul revendicativ, specific sindicatelor, care constituie principala lor bază socială. În același timp ele vor să dea asigurări claselor medii și categoriilor cu venituri mari nemulțumite de povara unui sistem de impozite a căror principală victimă sunt”⁵⁴. Într-adevăr, numeroși social-democrați, aparținând mai ales grupurilor de stânga din partidele lor, s-au pronunțat în deceniile 8 și 9 pentru construirea unei societăți noi, bazată pe o altă logică economică și socială. Social-democrația nu mai trebuie să se complacă în ipoteza de „girant al conservatorismului” sau de „gestionare loială” a neomonetarismului, după cum reformismul nu mai trebuie să se rezume doar la declarații de intenții, ci la perfecționarea sistemului existent. Acestea vizează un sector public lărgit prin noi naționalizări; planificare democratică; noi drepturi sociale, descentralizarea. Trecerea la socialism

— se arată în Rezoluția Congresului P.S. Francez de la Metz — presupune crearea unui sector public, deoarece „puterea trece prin proprietate, proprietatea înseamnă putere”⁵⁵. Fiind indispensabilă pentru schimbarea raportului de forțe cu capitalul, socializarea selectivă a mijloacelor de producție esențiale este tot atât de necesară pentru implementarea unei noi politici economice și financiare. Ea are, în primul rând, ca obiectiv să împiedice acumularea fără stavile a capitalului și perpetuarea dominației patronatului asupra muncitorilor. (...) Fără un vast sector public, guvernul socialist, lipsit de mijloace pentru a acționa asupra centrelor de decizie economică, nu va putea să-și îndeplinească programul⁵⁶. Al treilea element de identitate a viitoarei ordini socialiste, pe lângă socializarea selectivă a mijloacelor de producție esențiale și o activitate complexă de programare, este sinteza dintre pluralismul politic și cel social și economic. Este vorba de „un socialism în democrație și în libertate, în care să se poată recunoaște și pe care să-l poată sprijini, prin aportul lor, toți cei care trăiesc din propria lor muncă și chiar cei care, acționând cu responsabilități de antreprenori în sectorul particular al economiei, lucrează în același timp pentru ei și pentru alții. Socialiștii, scrie F. Cicchito, vor să-și aducă contribuția la definirea unui model de socialism în cadrul căruia să stea obiectivul unei efective socializări a puterii. Este vorba de o linie fondată pe legătura democrație–socialism (...) și știm bine că ipoteza de a construi socialismul în libera confruntare a unei democrații conflictuale înseamnă a încerca o acțiune care nu are precedente istorice”⁵⁷.

După prăbușirea regimurilor comuniste din Estul Europei social-democrația a devenit polul de referință ideologică a stângii și axa ei de identitate în fața noilor sfidări ale istoriei. Sub presiunea internaționalizată a noilor raporturi de forțe, economice și geopolitice, rușinate parcă de tradițiile și cultura lor politică, partidele socialiste și mai ales cele comuniste s-au grăbit să arunce peste bord zestrea lor istorică și, implicit, să recunoască superioritatea paradigmelor economice ale celorlalte doctrine. Dacă în ce privește valorile politice, transformarea partidelor comuniste din Occident era deja asupăcată în dezbaterile eurocomunismului din deceniul opt, capacitatea social-democrației de a opera schimbări în logica funcțională a economiilor capitaliste a sucombat din cauza lipsei de alternative viabile. Social-democrația și laburismul nu au reușit să se elibereze de situația psihologică de «sfârșit al istoriei» în cursul anilor '60 care „le-a făcut incapabile de reacții în fața crizei economice și a ofensivei radicalismului neoliberal al anilor '70 – '80”⁵⁸. Această neputință de a crea un pol de referință alternativ la sfidările crizei a făcut ca imaginea dominantă a social-democrației în lume să fie una conformistă și reformistă, și nu transformatoare și eliberatoare. Prețul puterii a fost plătit prin înregimentarea administrativă și instituțională la logica sistemului. Dimensiunea pragmatică a guvernării, cu succesele ei pe termen scurt, nu a putut răspunde la problemele-cheie ale eliberării umane, după cum nu au putut răspunde nici celelalte doctrine. Socialismul de la Periferie a acuzat abandonarea de către social-democrația europeană a problemelor globale ale omenirii care fuseseră cu generozitate fixate în „Dialogul Nord-Sud. Un program de supraviețuire” în favoarea responsabilităților naționale și nord-atlantice. Unii lideri social-democrați consideră că „respingând utopia paradisului comunist există pericolul ca socialismul să-și definească utopia sa în termeni de valori”⁵⁹.

Pentru ca aceste valori să nu rămână niște simple deziderate, în noua identitate a social-democrației noblețea scopurilor trebuie să fie circumscrisă istoric posibilităților concrete de îndeplinire. Obiectivele care vor defini social-democrația trebuie să fie definite pe termen lung, realizând o sinteză dintre valorile politice și valorile morale, în care forța de prognoză se va îmbina cu patosul aspirației. Aceasta nu înseamnă că mijloacele tactice nu trebuie să se plieze la cerințele momentului; procedând astfel, se evidențiază și mai mult necesitatea implementării unui nou sistem de valori în cadrul tendințelor actuale de globalizare a economiei mondiale și de raționalizare a spațiului politic. Acest nou sistem de valori derivă, de asemenea, din nevoia unui „nou sistem de responsabilitate colectivă care să înlăture efectele efective negative ale globalizării precum dezordinea financiară, dezvoltarea inegală, inegalitatea crescândă, ratele înalte ale șomajului, excluderea și tensiunile sociale”. Recunoscând avantajele noului cadru de cooperare globală și regională, față de fosta

structură bipolară a lumii, documentele recente ale Internaționalei Socialiste atrag totodată atenția asupra riscurilor globalizării în condițiile revoluționării marilor probleme ale dezvoltării și cooperării regionale. Cele zece obiective prioritare înscrise în Declarația Internaționalei Socialiste din 5 noiembrie 1996 privind economia mondială vizează mobilizarea tradițiilor de solidaritate, justiție socială și egalitate. Ele se instituie ca un veritabil decalog al valorilor social-democrate, pentru mileniul III: 1. consolidarea democrației; 2. crearea de locuri de muncă și standarde de viață mai bune; 3. coordonarea politicilor naționale; 4. promovarea comerțului liber și egal; 5. intensificarea asistenței financiare; 6. revizuirea funcționării instituțiilor de la Bretton Woods; 7. cooperarea globală și regională; 8. întărirea drepturilor sociale; 9. realizarea egalității și acordarea de drepturi suplimentare femeilor; 10. dezvoltarea și protecția mediului.⁶⁰

9. Mit, ideologie și utopie în social-democrațiile contemporane

În doctrina social-democrată contemporană reziduurile mitice s-au păstrat într-o formă criptoteologică oferind, prin dimensiunile lor mesianice, salvarea imaginii și prestigiului construite în timp de mai multe generații de social-democrați. În programul de la Bad-Godesberg (11-13 noiembrie 1959) al Partidului Social-Democrat German, de exemplu, credința în dezvoltarea economică neîntreruptă, verificată în *boom*-ul postbelic, a conferit doctrinei o coerență mitică internă, evidentă după blocarea mecanismelor ideologice justificatoare din anii '80. Mult trâmbițata abandonare a paradigmei marxiste și, odată cu ea, a mitului revoluționar, la Bad-Godesberg, s-a răzbunat, în sensul că a intrat pe furiș, ca un cal troian, în corpul doctrinei, sub pulpana creșterii economice neîntrerupte.

Sinteza dintre raționalismul critic și social-democrație evidențiază carența teoretică a programului de la Bad-Godesberg care nu implică deloc o problematizare filosofică, nici gnoseologică și acest lucru a creat în anii '80 dificultăți în ceea ce privește modernizarea doctrinei. Faptul că P.S.D. German nu se eliberase total de schemele conceptuale ale marxismului era vizibil și în formulări tipice precum: „criza sistemului”; „contradicția epocii noastre”; „capitalismul târziu”; „stadiul de trecere”; sintagme care alcătuiesc țesătura filosofiei marxiste a istoriei. Tumoarea ideologică diagnosticată în documentele de la Bad-Godesberg este încă o dată mitul revoluției, dar terapia ce urma să fie aplicată pentru a o îndepărta este tehnica homeopatică bazată pe reactivarea „spiritului iluminist”, ca efort sistematic spre cunoașterea teoretică. Prin urmare, doctrina social-democrată recuperează tradiția modernității, însă în cheie iluministă, având în filosofia kantiană unul din fundamente. Superioritatea filosofiei lui Kant constă în „prevenirea erorilor... și în descoperirea adevărului” ca și în recunoașterea că „progresul uman, eliberarea, din starea de minorat a omului, datorată lui însuși, este posibilă printr-o analiză rațională, că piatra de încercare a adevărului filosofic este rațiunea umană colectivă”⁶¹. În doctrina social-democrată, fundamentarea socialismului pe baze morale face ca tradiția modernității să fie recuperată de Max Adler deoarece la începutul secolului acesta se întorcea la Kant pentru a întemeia, pe baza relației dintre teoria cunoașterii și rațiunea practică, conștiința morală a noului actor politic european: proletariatul.

Speranța soluționării tuturor problemelor sociale prin dezvoltarea tehnico-economică neîntreruptă a făcut din categoria „creșterii” o formă a mesianismului biblic. În această ordine de idei, mitul progresului (umanitatea se îndreaptă în timp într-o direcție ascendentă) s-a convertit sau prelungit în mitul raționalității tehnice și economice (tehnocrația și fetișizarea eficienței economice) după care „toate problemele umane pot fi transformate în probleme tehnice: și dacă tehnicile pentru rezolvarea problemelor nu există, ele vor trebui inventate”⁶².

Deși doctrinele politice contemporane au asimilat „tradiția modernității”, ipostaziată în respingerea cauzalității lineare a evoluției componentele mitologice continuă însă să modeleze în secret și din interior substanța politică a doctrinelor. În patrimoniul etico-politic al modernității și în dinamica secularizării doctrinelor politice se observă concomitența unor scheme teoretico-religioase și mitico-ideologice care se condiționează reciproc. Marxismul, cu dimensiunea utopică a societății

fără clase, conținea implicit o dimensiune salvatoare și escatologică, în timp ce conținutul ideologic al „socialismelor reale” sau „multilateral dezvoltate” reprezintă o combinație între mitul creșterii (progres, productivitate și control tehnologic) și variante ale mitului revoluției („edificarea societății fără clase”, „formarea omului nou”, „realizarea poporului unic muncitor”). În această privință, programul de la Bad-Godesberg nu a contribuit la demitizarea filosofiei marxiste a istoriei — întrucât în documentele P.S.D. German persistă o doză considerabilă a speranței în salvarea „secularizată”⁶³ și o credință profetică în viitor — de care marxismul Internaționalăi a III-a și însăși filosofia reformistă interbelică erau adânc impregnate. De aceea, metafizica scopului (credința în progresul implacabil al speciei umane spre un viitor luminos, pe baza unui *unum verum et bonum* este prezentă ca o umbră în structura programului de la Bad-Godesberg, ca și în programele celorlalte partide socialiste și comuniste. Nu întâmplător Ralph Dahrendorf identifică „idealul — tip al consensului social-democrat” cu „esența civilizației moderne în genere”⁶⁴. Dar imediat Dahrendorf adăuga: „marele program este realizat și nu mai reprezintă o forță de transformare”⁶⁵. Tocmai realizarea valorilor social-democrate, în cadrul paradigmei statului social, ar fi epuizat proiecția mitică a creșterii înscrisă în program. Din momentul în care aceste valori s-au materializat în aspirațiile unor vaste categorii sociale, ideologia social-democrată s-a blocat în propria sa imagine narcisică și pare incapabilă să-și reconstruiască o nouă identitate a doctrinei, plecând de la noile provocări ale istoriei. R. Dahrendorf tinde să interpreteze „sindromul” valorilor social-democrate ca semn al pierderii unei mari teme istorice: tema modernității. Cu alte cuvinte, desublimarea unei filosofii specifice a istoriei — aceea a Aufklärung-ului — care consideră că „progresul este necesar și că tocmai pentru aceasta există o cărare a istoriei”⁶⁶.

Într-adevăr, după 1980, în cultura politică occidentală, se acutizează conflictul dintre viziunea mitică a schimbării și ideologiile postmodernismului care pun sub semnul întrebării persistența și valabilitatea la scară globală a valorilor social-politice. Accentul este pus pe comunitățile locale, pe noile comportamente sociale ca și pe noii actori politici: mișcările studentești, feministe, ecologice. Dar și la acestea persistă o armonie prestabilită între îmbunătățirea calității vieții și creșterea controlată a producției.

Liderii politici proeminenți din Europa postbelică au simțit nevoia unei demarcații energice între osificarea ideologică, între o teorie politică unică și *Weltanschauung*-ul de la baza culturii politice democratice, participative: „Spre deosebire de comuniști — spunea Willy Brandt — social-democrației, prin justificarea rațională și teoretică a obiectivelor și faptelor lor, ar trebui să renunțe în mod constant să ia ca punct de referință o teorie sau o filosofie politică unică deoarece, după părerea mea, ei nu reprezintă o ideologie sau o concepție metafizică despre lume (*Weltanschauung*) omogenă”⁶⁷. Conștient de pericolul caționării ideologice a idealului, în numele unei viziuni utopice despre schimbarea socială, Willy Brandt consideră că socialismul democratic din Europa nu trebuie să se erijeze în deținător al monopolului cunoașterii absolute. Atitudinea sa nu este rodul „neînțelegerii sau indiferenței față de diversele filosofii sau față de adevărurile religioase. Ea rezultă în mare măsură din respectul față de hotărârile pe care le iau oamenii în materie de credință, asupra cărora nu se poate pronunța nici partidul politic, nici statul”⁶⁸.

O variantă a „epocii postideologice” este după al doilea război mondial „neutralismul ideologic”, adică neînregimentarea la dogmatica unui sistem de valori ideologice. Această poziție și-a găsit confirmarea în numeroase documente ale principalelor partide socialiste europene. În punctul 11 al Declarației Internaționalei Socialiste din 2 iulie 1945 de la Frankfurt: „Despre scopurile și sarcinile socialismului democratic”, se afirmă că „indiferent că socialiștii își deduc convingerile lor din rezultatele analizei sociale marxiste sau din altele, sau din principiile religioase sau umaniste, cu toții tind spre un scop comun: spre orânduirea echității sociale, bunăstării, libertății și păcii”⁶⁹. Aceeași poziție se întâlnește în programul fundamental al Partidului Socialist Francez (S.F.I.O.), din 1962 în care a fost inclusă următoarea formulare: „Socialismul nu impune, nu susține și nu interzice nici un fel de concepție metafizică sau religioasă. Recunoscând libertatea conștiinței, socialismul

este de acord, prin aceasta, cu toate convingerile, în măsura în care aceste convingeri nu subminează caracterul laic al statului și al instituțiilor sale“ (*La Revue Socialiste*, nr. 155/1962).

Această obsesie a distanțării ideologice față de frații lor de cruce, comuniștii, i-a determinat pe social-democrații germani să caute noi alternative pentru depășirea „sărăciei teoretice“ a programelor postbelice. Acceptarea raționalismului critic popperian ca doctrină neoficială de lucru a P.S.D. German confirmă voința acestuia de a se transforma dintr-un partid cu o puternică conotație ideologică într-un partid pragmatic. Teoria ingineriei sociale a lui Karl Popper a pus într-o nouă lumină raportul dintre etică și politică, dintre teorie și acțiunea umană, pe baza paradigmei monocauzale a coerenței obligatorii dintre enunțurile științifice și comportamentul social-politic. Opțiunea pragmatică a P.S.D. German este recunoscută și argumentată explicit de cancelarul Helmuth Schmidt în prefața volumului *Raționalismul critic și social-democrația* nu ca răspuns *post-factum* la solicitările conjuncturale ci ca preocupare a continuității liniei reformiste înseși prin eliminarea „reziduurilor mitice“ din proiectul politic care pot pune în pericol șansele sale practice de reușită: „Se ajunge — scrie Schmidt — să se denunțe ca „pragmatism“ acea reformă graduală care își măsoară proprii pași după ceea ce este încetul cu încetul posibil... Cu aceasta nu ne referim la școala filosofică americană de la Pierce la Dewey (...). Omul politic atins de pragmatism, întrucât nu este ghidat de o teorie universală (singura justă) este, în realitate, un oportunist care tocmai din această cauză nu poate atinge scopul ultim“⁷⁰.

Apelul cancelarului la opera morală a lui Kant nu este menit să reînvie raportul dintre social-democrație și neokantianism, amplu dezbătut în cadrul școlii austro-marxiste. Helmuth Schmidt nu intenționează să consacre determinarea politicii prin morală (ca „acțiune pragmatică cu scopuri etice“) sau nevoia constantă a unei „legitimări morale“⁷¹ — după normele revizionismului neokantian — ci să evidențieze autonomia epistemologică a rațiunii politice față de sursele utopice, profetice, mitice sau ideologice ale ei: „Acțiunea politică — precizează Schmidt — nu poate să fie fondată în nici un caz pe morală sau pe etică nici, pe de altă parte, pe previziunea teoretică a cursului inevitabil al dezvoltării societății“⁷². Interacțiunile dintre etică și practica politică sunt întotdeauna istoric circumscrise, deoarece nu există nici un sistem normativ de scopuri care să fie prescris ca precondiții ale deciziilor politice: „Datoria morală a omului politic“ rezidă în „contribuția sa la bunăstarea semenilor, însușindu-și scopurile (licite) ale lor, în timp ce acestora le rămâne libertatea de a aprecia cu de la ei putere ceea ce ei consideră bunăstarea lor“⁷³. În evidențierea dialecticii istorico-sociale a relației mijloace-scopuri se referă direct la *Zweckrationalität* a lui Max Weber, conformă cu etica responsabilității“. Omul politic care decide apelează la analiza teoretică pentru a calcula consecințele previzibile și cele care trebuie evitate „pentru a putea fi în măsură să aprecieze în mod etic scopurile și mijloacele, efectele astfel clarificate și să le confrunte între ele“⁷⁴.

Astfel, ar deveni posibilă evitarea erorilor în domeniul analizei și practicii politice. Ingredientele culturii politice tradiționale, modul tradițional de a face politică trebuie și ele actualizate și dedogmatizate. Prin urmare, însăși teoria trebuie secularizată din moment ce nu există un model acțional unic, nici legi sociale din care să o deducem: „Valoarea unei teorii politice — insistă Schmidt — constă în serviciul pe care ea îl poate oferi omului politic, indicându-i acestuia posibilitățile efective de acțiune și consecințele previzibile ale diferitelor modalități de acțiune. Însă, dincolo de aceasta, actorul politic simte influența incertitudinii. În plus, el simte ca o povară responsabilitatea pentru judecățile de valoare care trebuie să fie fundamentate moral și pe care el, în concluzie, își realizează alegerea proprie. În ultimă instanță, responsabilitatea trebuie să se materializeze în evaluarea concretă, una contra alteia, în fiecare caz, a valorilor care sunt în joc. Nici o teorie nu se poate lipsi de judecățile de valoare. Descoperirea grandioasă a lui Marx — notează Schmidt — după care „existența determină conștiința“ ne-a fost de un enorm ajutor: „nici măcar nu a fost un ghid pentru acțiune“⁷⁵.

A limita deciziile și practica politică la o singură matrice teoretică înseamnă, printre altele, a constrânge la o „dietă unilaterală“ pe plan analitic și evitarea „posibilului“ care, la nivel pragmatic,

trebuie explorat cu curaj. Nu există criterii transcendente, nici o filosofie socială care să garanteze succesul schimbărilor. În această privință, mersul reformei economice în fostele țări comuniste din Europa este deosebit de instructiv. Omul politic responsabil procedează adeseori, în condiții de incertitudine, la realizarea unui calcul aproximativ al consecințelor acțiunilor sale, la rectificarea alternativelor posibile în lumina erorilor proprii conduite. Critica erorilor și dispoziția spre compromis devin *leit-motivul* unui comportament politic care a izgonit din orizontul său propriu „neohobbesismul” categorizării „amic-inamic”⁷⁶, holismul utopic al „alternativei totale” și „viziunea providențială a scopului global pentru societatea unică”⁷⁷.

La filosofii laburiști și social-democrați raționalismul critic se transformă într-un adevărat *Weltanschauung*. Raționalismul critic este adoptat ca „filosofie a unei social-democrații, pe de o parte, evident anticonservatoare și, pe de alta, evident antitotalitară... deoarece ea arată cum să schimbăm lucrurile și cum să o facem într-un mod în care, spre deosebire de o revoluție violentă, să fie rațională și umană”⁷⁸. Miza declarată este așa-zisa poziție demistificatoare, eliberarea raționalității sociale de interpretările criptoteologice ale lumii, cu credința lor pericu-loasă în transformările grandioase.

În acest sens, antiistorismul lui K. Popper (istoria nu are un sens immanent și, deci, nu poate să existe o dezvoltare a societăților umane pe bază de legi sociale riguros determinate) oferă o platformă solidă de critică antiteologică și antimetafizică.

De fapt, raționalismul critic este, în același timp, teorie a cunoașterii și filosofie politică. Ca doctrină a cunoașterii el se bazează pe principiul unei continue verificări și revizuirii critice a teoriei pe baza realității empirice. Progresul cunoașterii se realizează prin eliminarea teoriilor „falsificate” care nu au legătură cu experiența și prin înlocuirea lor cu alte teorii. K. Popper definește acest proces niciodată încheiat și mereu reluat „metoda conjecturilor serioase și ingenioase și a încercărilor curajoase de a le respinge”. Această metodă unește conștiința limitelor și a incertitudinilor cunoștiințelor noastre care nu rezistă la proba dură a faptelor cu cunoașterea capacității noastre de a ajunge mai aproape de adevăr, odată cu formularea noilor teorii. Ca metodă rațională, raționalismul critic crede în rațiunea umană și în posibilitățile de cunoaștere ale acestora. El este autocritic deoarece își cunoaște limitele și ridică la demnitatea unui principiu metodologic cunoașterea erorii și a eliminării ei. Acest principiu sugerează și caracterul raționalismului critic ca filosofie politică. Această metodă urmărește neutralizarea doctrinelor care promit un paradis terestru în numele monopolului cunoașterii absolute, deoarece ea este în măsură să recunoască limitele cunoașterii noastre, omniprezența erorii. De aceea, ea consideră „libera concurență a ideilor în democrație ca unică formă rațională a confruntării politice”⁷⁹.

NOTE

1. „Un nouvel horizon pour la France et le socialisme. Congres extraordinaire sur le projet”, *Arche de la Défense*, 13–15 decembre 1991, Paris, PS Info, p. 44.
2. Willy Brandt, Bruno Kreisky; Olof Palme, *Briefe und Gespräche. Europäische Verlagsanstalt*, Frankfurt, Köln, 1975, Trad. fr.: *La social-démocratie et l’avenir*, Paris, Editions Gallimard, 1976, p.13.
3. Kostas Papaioanu, *Les marxistes*, Paris, L’Essentiel, 1965, p. 254.
4. Fr. Engels, „Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință”, în: K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Editura Politică, p. 197.
5. *Ibidem*.
6. Sismondi, *Nouveaux principes d’économie politique ou la richesse dans ses rapports avec la population*, Paris, 1819, p. 352.
7. Karl Marx, „Contribuții la critica economiei politice”, în: K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura Politică, 1962, p. 23.

8. Karl Marx, *Capitalul. Critica economiei politice*, vol. 1, Cartea I, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 112.
9. Karl Marx, „Contribuții la critica economiei politice“, *op. cit.*, p. 23.
10. Karl Marx, *Capitalul ...*, p. 118.
11. Recenzie publicată în *Neue Zeit*, I, 1890–1891, p. 734.
12. J. Droz, „Le socialisme démocratique. 1864–1900“, *op.cit.*, pp. 38–39.
13. Bernstein Eduard, *Les Prémises du socialisme et les tâches de la social-démocratie*, Paris, Imprimerie Destenay, 1899, p. 63.
14. E. Bernstein, *op. cit.*, p. 65.
15. E. Bernstein, *op. cit.*, p. 71.
16. C. Schmidt „Zurück auf Kant“. în: *Literarische Rundschau* (supliment cultural al lui Vorwärts din 17 octombrie 1897).
17. Apud. J. Droz, *op. cit.*, p. 43.
18. *Ibidem*.
19. J. Droz, *Le socialisme démocratique. 1864–1900*, Paris, Libraire Armand Collin, 1966, pp. 41–42.
20. E. Bernstein, citat în *Histoire du marxisme contemporain*, Edition U.G.E., T.I., p. 503.
21. Programul fundamental al P.S.D. German Bad-Godesberg, 11–13 noiembrie 1959, în *Programatische Dokumente des Deutschen Sozial Demokratie*.
22. Brandt, Willy, Scrisoarea din 17 februarie 1972, în: Brandt, Willy, Kreisky, Bruno, Palme, Olof, *La social-démocratie et l'avenir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 28.
23. *Ibidem*.
24. Olof Palme, *Scrisoarea din 10 mai 1973*, în: Brandt, Willy, Kreisky, Bruno, Palme, Olof, *La social-démocratie et l'avenir*, Paris, Ed. Gallimard, 1976, p. 190.
25. Meyer, Alain, „La social-démocratie a l'assaut du monstre froid“, în: *La social-démocratie en questions*, Paris, Editions de la R.P.P., 1981, p. 109.
26. Willy Brandt, Scrisoarea din 17 februarie 1972, *op. cit.*, p. 29.
27. Willy Brandt, Scrisoarea din 17 februarie 1972, *op. cit.*, pp. 27–28.
28. Programul fundamental al P.S.D. German din 11–13 noiembrie 1959, *op. cit.*
29. Léon Blum, „Pour la veille maison“, în: *Le socialisme démocratique*, Paris, Denoël Gonthier, 1972, p. 14.
30. Otto Bauer, „La scission du socialisme“, în: *Zwischen Zwei Weltkriegen. Die Kriese der Weltwirtschaft, der Demokratie und des Sozialismus*, Bratislava, 1936, Apud: Ives Bourdet (ed.), *Otto Bauer et la révolution*, Paris, EDI, 1968.
31. *Ibidem*.
32. *Ibidem*.
33. *Ibidem*.
34. Léon Blum, *op. cit.*, p. 37.
35. *Ibidem*, p. 28.
36. *Ibidem*, p. 29.
37. Bergounioux, Alain, „Théorie et pratique de la social-démocratie“, în: *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Hachette, 1989, p. 588.
38. *Ibidem*, p. 591.
39. *Ibidem*, p. 590.
40. Willy Brandt; Bruno Kreisky; Olof Palme, *La social-démocratie et l'avenir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 21.
41. *Ibidem*, p. 22.
42. Alain Bergounioux, Bernard Manin, *La social-démocratie ou le compromis*, Paris, PUF, 1979, p. 196.

43. Jenkins Roy, „Le probleme de l'égalité“, în: R.H.S. Crossman, CAR Crosland; Roy Jenkins, M. Cole și alții: *L'avenir du travaillisme. Nouveaux essais fabiens*, Paris, Les Editions Ouvrieres, 1956, pp. 107–108.
44. *Ibidem*, p. 105.
45. W. Brandt, Scrisoarea din 30 iulie 1973, în: W. Brandt, B. Kreisky, O. Palme, *La social-démocratie et l'avenir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 129–130.
46. *Ibidem*, p. 23.
47. *Ibidem*, p. 23.
48. *Ibidem*, p. 141.
49. *Declarația de principii a Internaționalei Socialiste* (Adoptată la cel de-al XVIII-lea Congres din 20–22 iunie 1989, Stockholm), p. 15.
50. Jacques Attali, *Uno sguardo oltre la crisi. Mondoperaio*, nr. 3, 1981, p. 66.
51. *Parti Socialiste — '98 reponses aux questions économiques*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 24–25.
52. *Ibidem*.
53. F. Feytö — Les avantages et desavantages de l'euro-socialisme, *Le Figaro*, septembrie 1978.
54. Rezoluția Congresului de la Metz a P.S.F., în: *Le Poing et la Rose*, nr. 81, mai 1979.
55. *Ibidem*.
56. F. Cicchito, Cuvântare la al 41-lea Congres al P.S. Italian, *Avanti*, aprilie 1978.
57. Manuel Escudero, Il dibattito sui nuovi obiettivi del socialismo democratico, în: *Il socialismo del futuro*, nr. 3, 1991, p. 124.
58. *Ibidem*, p. 123.
59. *Declaration of the World Economy. The Need for a New System of Collective Responsibility*. New York, 1996, 5 noiembrie, p. 1.
60. *Ibidem*, p. 5.
61. G. Lührs; T.Sarrazin; F.Speer; H. Tietzel, *Kritische Rationalismus und Sozialdemokratie*, Frankfurt am Main, Verlag, Nmgb, 1975, p. 4.
62. P.L. Berger, *Le piramidi del sacrificio*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 23-24.
63. G. Lührs; T. Sarrazin; F. Speer; H. Tietzel, *Social-democrazia e razionalismo critico*, Milano, Vita e pensiero, 1981.
64. Dahredorf, Ralf, *La liberta che cambia*, Bari, Laterza, 1980, p. 70.
65. *Ibidem*, p. 71.
66. *Ibidem*, p. 20.
67. W. Brandt, B. Kreisky, O. Palme, *La social-démocratie et l'avenir*, Paris, Ed Gallimard, 1976, p. 21.
68. *Ibidem*, pp. 71-72.
69. Erklärung der Sozialistischen Internationale... În: *Programme der Deutschen Sozialdemokratie*, Hannover, J.H. Dietz Nach. Gmb H., 1963, p. 105.
70. Schmidt, Helmut, Introducere la lucrarea: Georg Lührs, Thild Sarrazin, Frithjof Spreer, Manfred Tietzel (ed), *Kritische Rationalismus und Sozialdemokratie*, Frankfurt am Main, Verlag Ngmb, 1975, p. XVIII.
71. *Ibidem*, p. XIX.
72. *Ibidem*.
73. *Ibidem*.
74. *Ibidem*.
75. *Ibidem*, p. XX.
76. *Ibidem*, p. 24.
77. *Ibidem*, p. XVIII.
78. *Ibidem*.

79. Brian Magee, *Il nuovo radicalismo in politica e nella scienza*, Roma, Armando, 1975, p. 97.

CUVINTE-CHEIE

Social-democrație, reformism, democrație socială, partide social-democrate, sindicate, compromis, asistență socială, securitate socială, protecție socială, stat social, ideologie, valori politice.

ÎNTREBĂRI

1. Arătați prin ce se deosebește social-democrația, în cadrul familiei politice a Stângii, de comunism și socialism.
2. Explicați conceptul de democrație socială.
3. Enumerați principalele caracteristici ale economiei mixte și statului social.
4. Comparați economia mixtă cu economia socială de piață; evidențiați asemănările și deosebirile.
5. Enumerați cauzele crizei de identitate și de alternative a social-democrației contemporane. Justificați răspunsurile.
6. Arătați diferențele dintre reformă și revoluție.
7. Enumerați principalele valori ale social-democrației contemporane.

TEMA NR. 5**ROLUL ȘI LOCUL VALORILOR RELIGIOASE ÎN CRISTALIZAREA UNOR DOCTRINE POLITICE**

Prolegomene la o doctrină social-politică a Bisericii¹. Preliminarii istorice

Apariția creștinismului a produs o restructurare profundă a raportului dintre religie și puterea politică. „Împărăția mea nu este din această lume“, spune Iisus Hristos și tâlcul adânc al acestei maxime vizează transcendența sistemului de valori ale noii religii. Religie ai cărei zei nu mai fac parte din universul cotidian al cetății, nu îl mai populează cu familiaritatea palpabilă a corporalității lor. Universul lor este transmundan: din el privesc relele lumii cu un ochi necruțător și cu o mână atotputernică. Clauza specială a contractului pe care noua religie l-a impus lumii este salvarea de urmările nefaste ale păcatului originar. Valorile noilor comunități creștine sunt funcție de această aspirație fundamentală. Ele se instituie în jurul unei axe cu precădere morală: penitența, austeritatea, umilința. Ideea că aceste valori întăresc sufletul în luptă cu ispitele cărnii, sediu al trupului și al păcatului, a constituit unul din elementele liantului coeziv al primelor comunități creștine. Încă din 1927, într-un studiu de o forță metafizică extraordinară, Nae Ionescu observa că semnificația umană a durerii omului Hristos, răstignit pe Cruce, este valorificarea ei în acțiunea purificatoare asupra sufletului. Plecând de la această valoare morală filosoful muntean stabilea o falie despărțitoare între terapeutica greco-indiană de negare a durerii și creștinism „care lichidează idealurile lumii antice și care «primește durerea ca o realitate» și prin care sufletele noastre se desprind de contingentele concretului, înălțându-se în sferele fericite ale libertății adevărate”¹. Al doilea element care explică forța coezivă a acestora ține de raportul particular pe care ele l-au promovat cu puterea politică. Interesul Sfinților Părinți ai Bisericii, Apostolul Pavel în primul rând, apoi Tertulian, Celsius, Origene, Sfântul Ambrozie, Dyon Hrisostomul era de a evita orice conflict cu puterea păgână oficială pentru a câștiga timp, atât de necesar întăririi comunităților creștine, zguduie și așa de schisme și erezii. Ideea că orice putere vine de la Dumnezeu (Omnis potestas a Deo) se bazează pe ideea de funcție: brațul secular al Prințului încarnează voința divină din care și provine, de fapt, ideea de autoritate. Prințul nu este decât un instrument al voinței divine. El poate fi bun sau rău; arbitrar în judecățile sale și tiran în actul de conducere. În fața comportamentului despot al prințului creștinul nu trebuie decât să se supună deoarece în cruzimea acestuia el nu trebuie să vadă decât o pedeapsă trimisă de Dumnezeu pentru păcatul originar iar în acceptarea ei o condiție a ispășirii. Prin caracterul său transcendent noua religie amplifică valorile morale din primele comunități creștine până pe punctul de a face din ele o punte de legătură cu Divinitatea, astfel încât aspirațiile și comportamentul uman să fie contaminate de încarnarea terestră a Verbului: „La început era Cuvântul și Cuvântul era Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul”. Mesajul evanghelic nu este mai puțin clar în această privință: „Dați Cezarului ce-i al Cezarului și lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu” le răspunde Iisus Hristos ucenicilor la întrebarea dacă este bine ca zarafii care își expun marfa la intrarea în templu să plătească impozit. După cum a interpretat Sfântul Ambrozie la sfârșitul secolului al IV-lea această pildă, interpretare care va fi dezvoltată mai târziu de E. Renan în Viața lui Iisus, accentul va cădea pe preponderența factorului moral asupra celui politico-statal. Prin rezonanța lor integrativă, prin puritatea și plenitudinea aspirațiilor, valorile morale deschid o cale de acces spre transcendență. „Dați Cezarului ce-i al Cezarului”: dați-i gloria deșartă a acestei lumi, dați-i monedele cu efigia chipului său care vor fi măcinate de scurgerea timpului. În schimb, lui

Dumnezeu dați-i lamura nemuritoare a sufletului care vă apropie cel mai mult de Împărăția Lui. În această filieră interpretativă, disocierea calitativă spirit-materie va îmbogăți cu noi elemente „teoria ministeriatului” elaborată de Sfântul Pavel în Epistola către Romani. Începând cu Jean Hrisostomul, Sfinții Părinți ai Bisericii vor teoretiza explicit supunerea în fața puterii temporale, recunoscând că arbitrariul puterii politice și dominația economică se adresează trupului, cărnii, sediu al ispitelor și al păcatului, ceea ce nu contravenea învățăturilor Bisericii. Înainte de a evidenția elementele de continuitate și de ruptură ale creștinismului cu Antichitatea păgână pe planul concepției politice se cuvine să subliniem o altă sursă de influență care și-a pus o amprentă substanțială asupra raporturilor dintre puterea religioasă și puterea politică. În această privință, influența monoteismului ebraic se face simțită în mai multe direcții. Mesianismul social al iudaismului anunță sfârșitul timpului și începutul unei noi ere istorice prin cataclisme violente, care vor spăla de păcate fața murdară a Lumii. Mesianismul social creștin va prelua din acest imaginar catastrofic schema preponderent morală: a doua apariție a lui Mesia, în persoana lui Iisus Hristos care din iubire de oameni își ia asupra sa și le răscumpără prin sacrificiul Răstignirii păcatele Lumii, va însemna sfârșitul, Judecata de Apoi și începutul unei ere creștine fără de sfârșit. Nu este greu de decelat în acest ciclu istoric rolul ideologiei plebeie din Principat care canaliza acest imaginar social spre evazionismul caracteristic teologiilor eliberării. Asemănările se opresc însă aici, deoarece între Vechiul Testament și Noul Testament există diferențe profunde, începând cu reprezentarea divinității monoteiste însăși, până la impactul acesteia asupra concepției politice în cele două religii. În Vechiul Testament, Dumnezeu este neîndurător și rece, pe câtă vreme în Noul Testament apare Iisus Hristos, domnul iubirii și al milei. „Ascultă Israel, spune Iahve, eu sunt Domnul, Dumnezeul tău”, „Cine a păcătuit să lase piatra jos” va spune Iisus Hristos, marcând, parcă, una din emblemele umanismului creștin. Totuși, după cum au subliniat cei mai autorizați exegezi ai acestui capitol din istoria gândirii politice, „aportul ebraic este important nu în ce privește instituțiile, ci în ce privește natura autorității. El va inspira creștinismul, substituind în acest punct concepția sa gândirii greco-latine”². Contractul solemn pe care poporul ales îl încheie cu Iehova este un contract special în cel puțin trei aspecte: 1. se încheie prin liberul consimțământ al poporului lui Israel, dar odată încheiat el devine obligatoriu iar cei care nu respectă obligațiile prevăzute în clauzele contractuale vor fi pedepsiți; 2. contractul se încheie cu comunitatea religioasă, de unde prioritatea respectării legii naturale și legii religioase; 3. șefii comunității (profeți, judecători, regi), sunt garanții respectării acestui contract (vezi primirea Tablei cu legi de către Moise pe muntele Sinai, în vreme ce poporul aștepta, îngenunchiat, în vale) care, indiferent de forma de guvernământ, reprezintă structura instituțională a comunității, de sursă a autorității și legitimității ei teocratice. Astfel, în creștinism, teocrația rezidă, ca și la poporul lui Israel, din suveranitatea legii religioase și civile pe care regele este ținut să o respecte sub amenințarea pedepsei cu detronarea în virtutea autorității ce derivă din acest contract solemn încheiat cu divinitatea. Preocuparea Sfinților Părinți de a conserva și dezvolta comunitățile creștine a găsit în autoritatea-funcție garanția unei reciprocități de drepturi și datorii dintre monarh și comunitate: „De aici va rezulta — ceea ce este cu totul străin gândirii greco-romane de această dată — că supunerea poate să aibă un caracter condițional, depinzând de legitimitatea ordinii date”³. Noul cadru spiritual, indus de transcendența divinității, își va pune o amprentă decisivă nu numai asupra relațiilor de putere, ci și asupra raporturilor morale și civile, asupra raporturilor dintre stat și societatea civilă. Spiritualitatea creștină se deosebește de cea antică printr-un nou spațiu moral și printr-un nou umanism: în calitate de arhitect suprem al universului, Dumnezeu își iubește toate creaturile sale cu o dragoste egal împărtășită. Demnitatea eminentă a persoanei derivă din actul primar al iubirii divine: toți oamenii se nasc egali între ei, indiferent de rasă sau origine, pentru că posedă de la Creatorul lor un suflet, fereastră spre divinitate. Această conștiință a egalității, provenind din statutul de creștin, pune în mișcare valoarea cea mai de preț a comunităților creștine: iubirea aproapelui, ca simbol al domniei legii lui Dumnezeu pe Pământ. Ea pune în mișcare și dinamizează celelalte valori morale și sociale ale creștinismului: austeritatea, umilința, cantitatea, ceea ce înseamnă deja un alt mod de viață față de hedonismul antic. Să ne

gândim că marele Aristotel însuși, fidel concepției sale despre virtute și calea de mijloc, extindea statutul de sclav și asupra muncitorilor care executau activități manuale, considerate ca înjositoare, dar nu mai puțin utile existenței optime a Cetății. Dublul registru ontologic al persoanei umane, acela de „animal social” și acela de creatură, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ca și noua concepție despre autoritate creează deja un hiatus între instituțiile statului și normele religioase și morale ale comunităților. Acestea nu mai sunt dispuse să accepte orice ingerință a statului în viața lor, mai ales dacă această ingerință amenință scopurile esențiale ale creștinismului: pregătirea pentru viața de apoi, salvarea sufletului, iertarea de păcatul originar. Idealul politic al grecilor: dezvoltarea personalității umane și o viață fericită este înlocuit de idealul creștin: o viață virtuoasă în acord cu morala creștină. Unitatea credincioșilor, ea însăși o reflectare a monoteismului creștin, proiectează acest ideal în planul transcendenței și face din ordinea temporală doar un accesoriu în atingerea ei. Așadar, la origine, dualitatea dintre puterea spirituală și puterea temporală își trage forța propulsivă din elementele interne ale dogmei. În actul de guvernare însăși, această dualitate va fi întreținută de pasiunea pentru putere a beligeranților de ambele tabere, cu argumente și rezultate alternante.

2. Constituirea doctrinei social-politice a Bisericii

2.1. Augustinismul politic

Până la recunoașterea creștinismului ca religie oficială și unică în Imperiu (sfârșitul secolului al IV-lea, mai precis în 396 sub împăratul Theodosius) cele două puteri își urmau fiecare drumul său propriu, intersectându-se rareori. Biserica era interesată să-și consolideze dogmele și comunitățile sale, după schisme și ereziile care îi cutremuraseră edificiul în secolele III și IV. Apărarea și aplicarea doctrinei pauliene a „ministeriatului” (nu persoana titularului, ca subiect al puterii, ci funcția acestei puteri vine de la Dumnezeu) de către Jean Hrisostomul (347-407) și Sfântul Ambrozio (333-397), în împrejurări specifice reiterează evidența și paralelismul celor două puteri. Însă două evenimente majore vor facilita drumul puterii spirituale, a Bisericii, spre afirmarea hegemoniei sale în raport cu puterea temporală, a regilor sau a împăraților: năvălirea popoarelor barbare care a permis Bisericii să joace primul ei rol major, în viața politică a Occidentului și apariția lucrării Sfântului Augustin (350-430), *De Civitate Dei* (Despre Cetatea lui Dumnezeu). Această operă va juca un rol capital în cristalizarea teoriei politice a creștinismului, pentru aproape o mie de ani, până la apariția celui alt monument al gândirii politico-religioase a lumii creștine: *Summa theologiae* a lui Toma din Aquino.

„Două iubiri au ridicat două Cetăți, dragostea de Sine împinsă până la sfidarea lui Dumnezeu: Cetatea terestră — dragostea de Dumnezeu împinsă până la disprețul de sine: Cetatea lui Dumnezeu. Una se glorifică într-un sine, alta întru Domnul. Una cere gloria sa oamenilor, cealaltă pune gloria sa cea mai scumpă în Dumnezeu, martor al conștiinței sale. Una, în orgoliul gloriei sale, ține capul sus; cealaltă, spune Dumnezeului său: Ești gloria mea și tu îmi ridici capul. Prima, la șefii săi, în victoriile sale asupra celorlalte națiuni, se lasă dominată de pasiunea sa de a domina. A doua ne reprezintă cetățeni uniți în caritate, servitori reciproci unii altora, guvernanți tutelari, subiecți supuși”

4. Din acest citat reiese clar că Sfântul Augustin nu pune semnul echivalenței între Stat și Cetatea umană, pe de o parte, Cetatea lui Dumnezeu și Biserică, pe de alta. Cele două principii, ale Binelui și ale Răului, aflate constant în luptă în viața prezentă sunt încarnate în cele două Cetăți, iar pacea eternă nu poate fi obținută decât în viața viitoare printr-o iertare de păcatul originar, ca urmare a unui comportament în conformitate cu poruncile creștine. Odată cu creștinarea Imperiului însă, valorile morale de Bine și de Rău capătă o conotație politică indiscutabilă. De această dată, prinții creștini nu mai sunt exteriori Bisericii. Ei fac parte din comunitatea creștină „care comportă și o organizare temporală a statului după legile Evangheliei”

5. Translația semantică de la valorile creștine de virtute și păcat, în condițiile creștinării Imperiului, s-a impus și asupra acțiunilor politice ale fiilor Bisericii, ceea ce duce la afirmarea puterii spirituale, începând cu secolul VI e.n. Această absorbție în timp a puterii temporale în idealul unei comunități creștine în care puterea spirituală are ca sarcină nu numai salvarea sufletelor dar și aceea de garant al puterii politice, prin transmiterea și recunoașterea caracterului ei legitim de către vicarul lui Petru va duce în timp la nașterea augustinismului politic. Această nouă orientare va primi, prin opera Sfântului Augustin, armătura ei ideologică oficială, mai ales prin teoria sa despre autoritate, putere

și justiție. Aceasta este înrădăcinată în tradiția patristică și face din escatologia creștină a scopului providențial al Cetății terestre cheia de boltă a argumentației sale. Puterea politică este necesară pentru a salva statul, ca formă de organizare a societății creștine, absolut indispensabilă în fața năvălirii popoarelor barbare. Dar axa internă a puterii politice, și inclusiv a puterii de stat, relația dominație-supunere, era incompatibilă cu valorile creștine, mai ales cu egalitatea. De aceea, Sfântul Augustin recurge la o ficțiune juridică: înainte de căderea omului în Păcat, vârsta de aur a umanității nu cunoștea nici relații de dominație, nici relații de asuprire: „Dumnezeu a voit ca ființa rațională făcută după imaginea sa să nu domine decât asupra ființelor iraționale, nu omul asupra omului, ci omul asupra dobitocului“⁶ și, de aceea, primii regi drepti erau stabiliți „ca păstori de turme mai curând decât ca regi ai oamenilor, Dumnezeu voind astfel să ne sugereze, de asemenea, ceea ce, pe de o parte, reclamă ordinea naturii, ceea ce, pe de alta, cere sancțiunea păcatului“⁷. Pentru a recupera această stare de grație dinaintea Păcatului, această egalitate naturală și demnitate integră și pură a naturii umane, sclavul trebuie să aștepte și să se supună cu dragă inimă stăpânului și nu din teamă ipocrită, făcând astfel din servitutea sa o libertate. Această servitute este în ordine, este legitimă, căci păcatul, care a tulburat ordinea naturală, trebuia să fie ispășit. Tot astfel, guvernul coercitiv, pedeapsă el însuși a păcatului, este în ordinea lucrurilor, este legitim, după cum este și necesar. Se poate spune că el este o natură de al doilea grad în raport cu natura coruptă, deviată a omului după Cădere“⁸. Concepția despre stat și justiție provin din același conținut religios al legitimității puterii și autorității politice. După Sfântul Augustin justiția este structura de bază a statului care, de altminteri, nici nu ar putea exista fără adevărata justiție, care este justiția creștină, transcendentă: „Adevărata justiție nu există decât în acest lucru public al cărui guvernator și fondator unic este Hristos..., în această Cetate despre care Sfânta Scriptură spune: lucruri glorioase s-au spus despre tine, Cetate a lui Dumnezeu“⁹. De pe această nouă platformă ideologică, Sf. Augustin critică celebra teorie despre stat și justiție dată de Cicero în *De Respublica* și în *De Legibus*. Critica vizează definiția lucrului public (*res publica*) devenit „lucrul poporului“ (*res populi*) prin adeziunea la o lege comună și, implicit, a poporului: „Grup de oameni asociați prin *vinculum iuris* (legături juridice), prin *iuris consensu* (consens juridic) și prin interese comune (*utilitatis communione*)“¹⁰. Augustin consideră că Roma antică nu a fost un stat autentic și cu atât mai mult un popor deoarece în el a lipsit tocmai esențialul: justiția. Aceasta este virtutea care atribuie fiecăruia ce i se cuvine. „Or, a sustrage omul adevăratului Dumnezeu pentru a-l aservi demonilor impuri, așa cum face statul păgân, înseamnă a nu atribui lui Dumnezeu ceea ce îi revine, înseamnă, deci, cea mai mare nedreptate“¹¹. În locul definiției lui Cicero, Sf. Augustin propune o nouă definiție a poporului, în acord cu preceptele învățăturii creștine: „Poporul este o multitudine de ființe raționale, asociată prin participarea în bună înțelegere la lucrurile (bunurile) pe care el le iubește“¹². Iată că în locul suveranității normei juridice la Cicero apare iubirea creștină care umanizează conținutul dreptului natural la stoici și îi fac posibilă aplicarea prin iubirea creștină. 2.2. Gândirea social-politică a Bisericii în Evul Mediu Gândirea social-politică a Bisericii în Evul Mediu se caracterizează prin luptele, uneori înverșunate, duse împotriva puterii temporale pentru supremație în spațiul comunitar. Deja Sfântul Augustin avertizase că nu trebuie confundate cele două Cetăți: Cetatea terestră cu Statul și Cetatea lui Dumnezeu cu Biserica. Mai mult, pe linia „ministeriatului“, elaborată de Sfântul Pavel, Sfântul Augustin recunoaște instituțiilor politice un caracter legitim, în conformitate cu teoria sa despre autoritate. Acestea au fost create de Dumnezeu cu scopul de a păstra ordinea terestră și, prin urmare, pentru a se supune planurilor Providenței, indiferent dacă împărații erau creștini sau păgâni. Dar când Imperiul Roman se creștinizează, categoriile morale de Bine și Rău devin echivalente ale categoriilor creștine de virtute sau păcat, ceea ce amplifică superioritatea valorilor religioase asupra celor morale și politice până pe punctul de a le asimila. În plus, Biserica, în calitate de comunitate creștină, unică și indivizibilă, prin organizarea temporală a statului după legile Evangheliei, favorizează transferul preponderenței politice „spre puterea pontificală, fără ca pontiful, acceptând-o, să aprecieze că își depășește datoriile religioase ale sarcinii sale apostolice și fără ca să vrea să uzurpe funcțiile publice“¹³. Până

la sfârșitul secolului V distincția dintre cele două puteri: religioasă și laică, temporală și spirituală, rămăsese destul de clară, după cum reiese din Decretalia Papei Gelasie I (496-502): „Originea separării puterilor spirituale și temporale trebuie căutată în ordinea însăși stabilită de divinul Fondator al Bisericii. Gândindu-se la slăbiciunea umană, el a avut grijă ca cele două puteri să rămână separate și ca fiecare să rămână în domeniul particular care i-a fost atribuit. Prinții creștini trebuie să se servească de sacerdoțiu în lucrurile care se referă la salvare. Preoții, în ce-i privește, trebuie să se raporteze la ceea ce prinții au stabilit, în tot ceea ce se referă la evenimentele temporale, astfel încât soldatul lui Dumnezeu să nu se amestece în treburile acestei lumi, iar suveranul temporal să nu se amestece niciodată în afacerile religioase”¹³. Începând cu secolul VI însă, odată cu urcarea pe tronul pontifical a lui Grigorie cel Mare (592-604) confuzia tot mai mare dintre cele două ordine de putere duce la preponderența puterii religioase asupra puterii temporale, prin afirmarea funcției religioase a suveranului, supusă Papei. Precedentul acestei supremații trebuie căutată în influența autorității religioase exercitată de papa Grigore cel Mare asupra principilor barbari, ale căror regate recente erau slab instituționalizate. Astfel, într-o scrisoare adresată lui Childebert, regele astrogoților, papa nici nu disimulează complexul său de superioritate, în spatele siguranței de sine: „A fi rege — declară el — nu are nimic miraculos în sine, deoarece mai sunt și alții”¹⁴. Perioada care urmează poate fi împărțită în două etape distincte: prima, până la domnia lui Carol cel Mare care poate fi caracterizată prin fundamentarea progresivă a legitimității teocratice a puterii; a doua, după moartea lui Carol cel Mare (814) și până la papii Inocențiu al III-lea și Inocențiu al IV-lea, caracterizată prin supremația puterii spirituale. Biserica va face din salvarea sufletelor, indiferent de statutul social al credincioșilor, un principiu de legitimitate. Biserica are auctoritas, spre deosebire de puterea regală, potestas, simplă putere de exercițiu, de administrare a lucrurilor și persoanelor. Faptul că regii, începând cu Pepin cel Scurt, vor apela la Papă, pentru ca investitura de rege, făcută în Biserică, în numele voinței divine, să fie deasupra oricărei îndoieli sau contestații, avea în vedere autoritatea supremă a Pontifului, ca reprezentant al lui Iisus Hristos pe pământ. În schimb, suveranul ales de Dumnezeu este obligat să îl servească, garantul respectării acestui contract fiind Biserica. Or, Biserica nu amesteca planul misiunii sale divine cu cel uman. Ea avea obiective politice ca ale oricărui alt stat și ambițiile sale vizau antrenarea puterilor temporale la realizarea obiectivelor sale spirituale. Papa „apelează la Pepin, contra Lombardilor — ceea ce servea cel mai bine scopurilor sale, căci regele se angaja «să restituie papalității» nimic mai puțin decât un număr de teritorii dintre care cel mai important era exarhatul Ravennei. Era vorba de «a elibera» Biserica lui Petru de dușmanii ei, făcându-i o donație teritorială convenabilă, numită, de altfel, «restitutio»”¹⁵. Domnia lui Carol cel Mare (768-814) va absorbi, în sinteza unei personalități excepționale, unitatea dintre temporal și spiritual. Scopurile Imperiului coincid cu cele ale Bisericii. Visul unității politice și religioase s-a realizat sub Carol cel Mare: respublica christiana, victorie a creștinismului asupra lumii barbare și a asimilării Imperiului Roman în Sfântul Imperiu Romano-German. Însă gestul simbolic al încoronării lui Carol cel Mare ca împărat de către Papa Leon al III-lea în anul 800, gest care nu implica nici o translație a puterii, va avea consecințe profunde în ce privește consolidarea supremației puterii spirituale în secolele următoare. Succesorii lui Leon al III-lea din secolul IX (Nicolae I, Ioan al VIII-lea) profitând de personalitatea slabă a succesorului lui Carol cel Mare vor impune doctrina care mai târziu va purta numele de „doctrina gregoriană” în amintirea papei Grigore al VII-lea (1073-1085) care va asigura acestei supremații un conținut teocratic evident. Începând cu această perioadă papalitatea va exercita un control strâns asupra împăraților, ca fii ai Bisericii, și va institui o adevărată protecție paternalistă asupra Imperiului în numele credinței și al salvării sufletului. Conținutul teocratic al legitimității puterii politice este dat de și prin Biserică prin încoronare și ungerea cu sfântul mir. În aceste condiții, se asistă la instaurarea unei succesiuni a autorității divine, prin filiația dintre Petru, prințul Apostolilor, și Papă, vicarul lui Hristos pe Pământ: „Paște oile mele, și tot ceea ce tu vei lega pe Pământ va fi legat în Cer; și tot ceea ce tu vei dezlega pe Pământ va fi dezlegat în Cer” (Epistola către Corinteni). Conform acestei linii de argumentare, susținută de o puternică imagologie biblică, Papa are întreaga

putere (plenitudo potestas) asupra creștinătății și prinților creștini. El poate controla actele prinților, dar reciproca nu este adevărată, deoarece nu stă în menirea puterii temporale de a înțelege valorile transcendente. Papa este deasupra legilor; el nu poate fi judecat de nimeni, dar el poate judeca un prinț rău, dacă acesta nesocotește învățăturile Bisericii, eo ipso, ale Papei. Această absorbție a puterii temporale de către puterea spirituală se bazează pe recunoașterea oficială a superiorității valorilor morale și spirituale deținute de Biserică. Este adevărat că orice putere vine de la Dumnezeu, dar puterea temporală a prinților vine indirect: ea este confirmată de Papă, ca reprezentant al lui Hristos pe pământ. Întrucât guvernarea lumii creștine revine papei, puterile publice devin instrumentul acestei guvernări și trebuie să se supună jurisdicției spirituale: „în măsura în care acțiunea politică are un sens religios și unde puterea trebuie să servească, în ultimă instanță, interesele supreme ale Bisericii, această acțiune și această putere nu ar trebui să fie indiferente. De aceea, Papa are dreptul de a o orienta și, la nevoie, de a modifica politica seculară”¹⁶. B. Politică și religie în Bizanț

1. Punerea problemei În constituirea Imperiului Roman de Răsărit putem vorbi de un veritabil sincretism compus din cele trei laturi ale unui triumphi echilateral: politică, religie și drept a căror convergență se sprijină pe tot atâtea canale de comunicare a influențelor modelatoare: influența culturii politice a Principatului și Dominatului; influența monarhiilor helenistice și influența filosofiei grecești. Toate aceste influențe se osmozează într-o nouă formulă politică sub presiunea geo-strategică a perșilor în Est, a arabilor în Vest și a Occidentului în Nord până la nașterea unui nou Imperiu — Imperiul Bizantin. Această nouă formulă politică poate fi rezumată în patru vocabule: „un Împărat, un Stat, o Biserică, o Lege”. Monarhia militară pe care Cezar voia să o impună lumii romane în ultimii ani ai domniei sale (46-44 î.e.n.) vexase tradiția republicană dar ea a continuat să subziste, alimentată fiind și de necesitatea unei conduceri unice a Imperiului. A fost nevoie de tactul și geniul politic al lui Octavian pentru a putea trece această formă de regim politic, deghizat sub o vestă republicană. Având imperium unic și auctoritas asupra întregii lumi, Prințul avea potestas în provinciile romane și răspundea, concomitent, de finanțele armatei. În Testamentul său politic, Senatul era redus la o funcție de reprezentare și deliberare, fără puteri efective însă, iar adunarea poporului dispărea discret din ecuația puterii. În calitate de comandant suprem al armatei, de pontifex maximum, de șef al augurilor, al finanțelor publice, împăratul a primit în titulatura sa calificativul de divin și de augustus având un statut terestru asemănător zeilor: Octavian Augustus Dive Caesar. În secolele următoare această imagine a puterii absolute se va perpetua printr-un aflux imagistic al aceleiași puteri din partea monarhiilor elenistice, profund influențate și ele în această privință de structura puterii din monarhiile orientale. De aceea, împărații bizantini vor prelua toate aceste prerogative ale puterii absolute din Principat și din Orient. Nu întâmplător ei se numesc „Autocratori”; „Pantocratori” și „Cosmocratori”. Împărații bizantini sunt șefii armatei, șefii administrației, au inițiativă legislativă, încheie tratatele de pace, într-un cuvânt concentrează întreaga putere în mâinile lor. Dar mai presus de toate ei sunt șefii incontestabili ai Bisericii, împărțind cu patriarhii o paritate fluctuantă în ce privește legea divină. Cum se explică faptul că în Imperiul Bizantin împăratul era divinizat în așa măsură încât Ana Comnena nu s-a sfiit în Alexiada să îl declare drept „al treisprezecelea Apostol”, iar expresii precum „chipul lui Dumnezeu pe pământ”, „legea vie a timpului său” se întâlnesc frecvent în literatura bizantină, începând cu secolul VI. Această poziționare a imaginii împăratului ca „structură” sau „Centru” al lumii nu derivă din influența unor cosmogonii limitrofe ci din spiritualitatea greacă, dominantă în Bizanț, începând cu secolul VI când limba greacă elimină limba latină ca limbă oficială. Filosofia platonice, și mai ales cea neoplatonică, va structura teoria politică a puterii după modelul „statului ideal” și al „principelui ideal” găsim în teoria Ideilor platonice o platformă ideologică excelentă de legitimitate. În aceste condiții, la care se adaugă compoziția etnică heteroclită a Imperiului ca și persistența unor structuri geo-politice speciale, Biserica va avea un rol de subordonare totală în fața intereselor de stat, alias Împăratului. Formula care definește cel mai bine această preeminență a puterii temporale sau, mai exact, amestecul dintre puterea temporală și cea spirituală în persoana sacră a Împăratului poartă

numele de cezaro-papism. Este o formulă sui-generis deoarece de multe ori, patriarhul de la Constantinopol, considerat de tradiția patristică răsăriteană „legea vie a lui Hristos” sau interpretul voinței divine în Imperiu, s-a răzvrătit împotriva împăraților care încălcau legile umane și divine. Statistic vorbind, numărul „afuriseniilor” (excomunicărilor) a fost mult mai mare în Bizanț decât la Roma unde puterea spirituală a fost în anumite perioade (secolele X-XII îndeosebi) net superioară puterii temporale. Se pare că Biserica s-a subordonat cu bună știință statului și Împăratului, conștientă fiind de nevoia vitală de unitate a Imperiului. După cum, tot din rațiuni politice, în alte perioade istorice, cesaro-papismul și ideologia naționalistă vor ocupa prim-planul actualității politice bizantine.

2. Cesaro-papismul și imagologia puterii Împăratul Constantin cel Mare mută Capitala Imperiului la Constantinopol în 313. Împreună cu mama sa, Elena, primește botezul în noua religie în care îl botează și pe fiul său. Edictul de toleranță pentru cultul creștin, dat în 327, urmează Conciliului de la Niceea din 325. Acest Conciliu are o importanță extraordinară, atât pe plan dogmatic cât și, mai ales, pe planul conținutului puterii imperiale. Pe plan dogmatic, deoarece intervenția energetică a împăratului va pune capăt arianismului care amenința unitatea Imperiului și a Bisericii. Faptul că sinodul ecumenic l-a acceptat ca primum inter pares între autoritățile religioase, faptul că Împăratul contribuie la elaborarea Crezului, a Dogmei în formula sa trinitară poate fi considerat începutul cesaro-papismului. Domnia lui Justinian I (527-565) continuă mai departe opera lui Constantin cel Mare de șef al Statului și al Bisericii, dar la sudura dintre aceste două instituții fundamentale se adaugă alte două care vor fixa în timp apogeul strălucirii imperiale în Bizanț: opera legislativă și administrativă. Prin sistematizarea dreptului roman (Codul lui Justinian — Codus juris civilis) în Digeste, Novele și Instituții, ca și prin organizarea administrativă a Imperiului, geniul politic al lui Justinian lasă să se întrevadă o posibilă paradigmă explicativă a unității și strălucirii Imperiului în secolele VI-VII. Pe lângă noua organizare administrativă în theme, turmes și bantes, sunt organizate diferitele categorii de personal administrativ începând cu clarissimii până la turmarci și strategici. Marii șefi ai administrației bizantine erau cei patru logofeți: logofătul militar, logofătul turmelor, logofătul tezaurului public și logofătul de interne (al dromului). Imediat după aceea veneau questorul (ministru justiției) și eparhul (prefectul orașului). Nobilimea senatorială era împărțită în 18 clase ierarhice, fiecare corespunzând unei demnități. Cele mai înalte dintre aceste demnități erau cele de magistras, de proconsul, de patriciu și de protospătar. Personajele investite cu cele mai înalte demnități formau în această nobilime o elită care se numea arhontes synklethon (clarissimii romani). Fiecare din cele 18 demnități ale nobilimii senatoriale califica pe titularii lor pentru un anumit rol administrativ, în special pentru a ocupa una din cele 60 de funcții superioare rezervate marilor șefi ai administrației civile sau militare. Structura politică a cezaro-papismului: „un împărat, un stat, o lege, o biserică” nu a fost însă una imuabilă; dimpotrivă, ea a suferit alterări în timp, în funcție de interesele interne și externe ale Imperiului ca și de atingerea pe care unii împărați o aduceau legii morale și divine, ceea ce obliga pe patriarhi la reacții neașteptat de dure, mergând până la afurisenie (excomunicare) sau la răscoale¹⁷. Se cunoaște reacția dură a patriarhului Balsamon când împăratul Leon I Isaurianul a interzis printr-un decret imperial cultul icoanelor și nu printr-un decret al Conciliului, așa cum trebuia să procedeze conform reglementărilor în vigoare date de Temistios și de Jovien în secolul V acestei probleme. Biserica revendica prioritatea în domeniul spiritual și respingea cezaro-papismul dictatorial al Isaurienilor. Reacția Bisericii a dus la instituirea unei diarhii a puterii care recunoaște în Împărat și în Patriarh pe cei doi stâlpi ai Imperiului. Ea a fost formulată într-un document numit Epanagoga (spre sfârșitul secolului al IX-lea)¹⁸. După această formulă, Împăratul este intendentul legal al lui Dumnezeu legătura comună a tuturor supușilor care distribuie justiția într-o obiectivitate perfectă celor prezenți, fiecăruia după meritele sale. Patriarhul, imaginea vie a lui Hristos, conferă adevărului, prin actele și cuvintele sale, sensul lor profund; numai lui îi aparține dreptul de a interpreta textele sacre. Sub dinastia Comnenilor, începând cu anul 1081, cezaro-papismul a cunoscut o nouă perioadă de afirmare. În ciuda unei epoci de prosperitate, „apariția noilor doctrine eretice (paulicienii, bogomilii) și a erorilor dogmatice cu tendințe raționaliste angajează încă o dată Biserica ortodoxă în

lupta pentru unitatea ei interioară, pentru adevărul dogmei. Dar, întrucât salvarea ortodoxiei se identifica din ce în ce mai mult cu salvarea statului, pentru a evita pericolele externe sau interne, politice sau spirituale, împărații au recurs din nou la cezaro-papism. Celebrul canonist Theodoros Balsamon justifică cazaro-papismul, afirmând că puterea și activitatea împăraților vizează corpul și sufletul, în timp ce puterea și activitatea patriarhului vizează numai sufletul: „Împăratul, spune el, de altminteri, nu este supus nici legilor, nici canoanelor“¹⁹. Astfel, stăpânii temporalului au devenit și stăpânii spiritualului. După cum era de așteptat, iconoclasmul decretat de Leon I (717-741) a suscitât reacții violente atât din partea clerului cât și din partea credincioșilor, până pe punctul de a declanșa un război civil. Dar calculul politic al Isaurianului s-a dovedit a fi unul rece și inflexibil. Cultul icoanelor atinsese nivelul periculos al adorației fetișiste și devenise un concurent de temut al puterii imperiale. Pe cale de consecință, puterea spirituală, prin cler și mănăstiri, putea să instituie un regim teocratic fundamentalist care să subordoneze puterea imperială. Dar cearta imaginilor nu trăda decât fața vizibilă a aisbergului, deoarece în spatele cultului icoanelor se profilau contradicțiile unui imperiu pluriethnic care amenințau unitatea sa internă. Adâncirea inegalităților și a sărăciei nu puteau să lase indiferenți pe împărații isaurieni, mai ales în condițiile în care forțele amenințătoare ale Islamului încercau să muște din fruntariile Bizanțului. În aceste împrejurări, era firesc ca politica împăraților isaurieni să fie una realistă și populară, iar ideologia să capete accente naționaliste: „În ceea ce privește politica internă, se constată o dorință accentuată de justiție socială și o grijă de a proteja pe cei slabi contra exacțiunilor celor puternici“²⁰. Opera legislativă a Isaurienilor — Ecloga — prin cele trei coduri — civil, militar și rural — o antologie abreviată a Instituțiilor, Novelelor și Codurilor lui Justinian dă adevărata dimensiune a spiritului și a inovațiilor isauriene. Intenția umanitară mai largă ce răzbate din aceste coduri reiese și din voința lui Leon al III-lea de a face legile și dreptul, „devenite de neînțeles populației, mai ales provincialilor“, accesibile tuturor. Rezultatul acestui efort de simplificare al unei legislații stufoase și adeseori perimate va rămâne în vigoare până la elaborarea Basilicalelor, la sfârșitul secolului al IX-lea, în timpul dinastiei macedonene, de către Leon al VI-lea Înțeleptul. „Ecloga, născută, deci, din grija de a servi pe cei mai simpli dintre cetățeni, arată, prin conținutul său, că legile bizantine puteau să fie, și în acest moment erau, în slujba celor slabi economic și social.“²¹ Într-adevăr, în document sunt prescrise pedepse egale pentru toți, fie că aceștia sunt puternici sau umili, bogați sau săraci. În legile privind căsătoria sunt introduse norme inspirate de morala creștină, iar cele din codul rural vizează abolirea sclaviei²². Într-adevăr, spiritul de justiție care se degajă din lungul preambul al Eclogii, redactat, se pare, de Leon al III-lea, reprezintă preocuparea esențială pentru politica socială a împăraților isaurieni: „Din toate bunurile, declară Leon al III-lea, eu am ales Justiția“²³. Împăratul constată că numai exercitarea Justiției în lume este conformă cu voința Divină. Ea „angajează pe cei însărcinați cu ea să se abțină de la orice pasiune și să pronunțe judecata lor în conformitate cu exigențele adevăratei justiții care nu disprețuiesc pe cei puternici“²⁴. În sfârșit, el invită pe judecători să servească egalitatea și justiția și să-și amintească de faptul că „Dumnezeu pedepsește pe cei care au două greutăți și două măsuri“²⁵ (...) Sloganul de la sfârșitul introducerii clarifică fondul politicii iconoclaste: „Cu Dumnezeu pentru săraci și asupriți și pentru apărarea patriei“ — aceasta este noua ideologie al cărei scop este crearea solidarității naționale. A avea grijă de poporul său, a-l proteja împotriva celor puternici — aceasta este voința lui Dumnezeu, pentru că numai astfel, „cu ajutorul divin, Bizantinii vor putea să se apere împotriva dușmanilor“, împotriva invaziilor arabe în Orient și incursiunilor slave în Occident.

3. Gândirea social-politică în Bizanț După cum s-a observat în capitolele precedente, spiritul dreptului roman ne modela în atmosfera valorilor morale ale creștinismului. Ereditatea culturii juridice romane căpăta o nouă forță în contact cu patosul justițiar al religiei creștine. După cum a remarcat cu justețe Nicolae Iorga „dreptul este un capitol al Bizanțului“. El este, împreună cu schimbările de atitudine, „regula, esența însăși a acestei societăți, elementul prin care ea trăiește și modelează“²⁶. În această ordine de idei, lucrarea lui Kekaumenou (985-1031), Strategiconul, este deosebit de instructivă. Lucrarea este un tratat de strategie al unui nobil militar bizantin destinat

pregătirii fiilor săi; dar Kekaumenou nu separă viața publică de viața privată a unui soldat, astfel încât tratatul despre strategie este dublat în corpul operei de un tratat de morală practică, literatură atât de înrădăcinată în spiritualitatea bizantină: „De altminteri, spune el, eu scriu pentru copiii mei ceea ce am făcut, ceea ce am văzut și auzit, lucruri adevărate și care se întâmplă în toate zilele”²⁷. Înțelepciunea practică din Strategicon rezidă din filosofia pur aplicativă, din simțul comun al epocii sale și din tradiția morală a societății bizantine. Tonul personal, naivitatea formei, experiența bogată a vieții conferă tratatului un profund umanism și o dragoste pentru justiție impregnată de valorile morale ale creștinismului. În acest sens, preceptul următor capătă întreaga semnificație: „Când acționați bine Dumnezeu vă sprijină. Dacă tu servești magistratul, servește-l nu ca pe un magistrat sau ca pe un om, ci ca pe un rege și ca pe un Dumnezeu”²⁸. „Trebuie să fii drept față de toți.”²⁹ De aceea, decât să judeci strâmb, când trebuie să-l judeci pe prietenul tău intim, preferă mai bine să nu fii judecătorul lui³⁰. „Este bine, spune el, ca subalternii tăi să le fie frică de tine, dar numai pentru că tu ești drept și nu din alte motive. Căci dacă ei sunt subalternii tăi ei nu sunt mai puțin oameni ca tine. Viața este plină, observă el, de instabilitate: singurul lucru stabil este că tu ești un om plasat sub un judecător drept care este Dumnezeu”³¹. „Tu vei pedepsi, spune el strategului, pe cei care au comis o greșală, dar nu pe toți, nici cu o pedeapsă care echivalează cu greșala lor, ci cu umanitate.”³² În aceeași ordine de idei a raportului dintre religie, drept și politică se înscrie și opera lui Nicephoros Blémmydes³³ (1197-1272), strălucit reprezentant al mișcării renaștentiste și intelectuale din secolul al XIII-lea, care a anticipat, cu cel puțin un secol, liniile directoare ale Renașterii din Occident. Opera căruia Blémmydes i-a consacrat întreaga sa viață nu este nici știința, nici filosofia, ci pedagogia. Însă o pedagogie socială, am îndrăzni noi să subliniem, în care ideile platonice din Republica cu privire la formarea regilor filosofi și la regimul sofocratic sunt proiectate în perspectiva regenerării statului bizantin. Anticipând opera pedagogică a Renașterii, el consideră că remediul pentru depășirea stării de criză a Imperiului este „ameliorarea oamenilor prin formarea de caractere”. În această privință, un rol mai important decât familia și societatea în educația publică îl are statul deoarece acesta va căuta în primul rând să modeleze suveranul ideal care va acționa pentru regenerarea lumii bizantine. „Regalitate și filosofie, spune el, sunt foarte înrudite; ambele sunt imaginea Imperiului divin: una în vârful demnităților, cealaltă în vârful artelor și științelor. Dacă ele coincid într-o singură persoană se obține idealul. Regele devine atunci un adevărat Dumnezeu pe pământ.”³⁴ Tot din perspectiva Renașterii bizantine se impune figura patriarhului Giorgios Gemistos Pléthon, personalitate de o erudiție rară, care a făcut o profundă impresie la Academia platonice din Florența cu ocazia vizitei delegației bizantine la Vatican în 1439 pentru a negocia un eventual ajutor împotriva iminentei invazii otomane. Între 1416-1423 Pléthon trimite două memorii: unul împăratului Manuel Paleologul și altul fiului său, Theodor al II-lea, despot al Mistrei, în care el expune reformele necesare pentru renașterea statului. În memoriul adresat împăratului, Pléthon militează pentru renașterea statului bizantin după modelul și strălucirea Greciei antice. „Noi suntem eleni” — scrie Pléthon — și adaugă: „Peloponesul a fost vechea sursă de unde au provenit cele mai nobile triburi grecești care, plecând de aici, au dat naștere marii istorii a națiunii grecești”. Într-una din numeroasele sale opere istorice³⁵, el lasă să se întrevadă că visa să joace pe lângă principii bizantini rolul filosofului la curțile regilor absoluțiști din Europa iluminismului. Discuțiile interminabile pentru unirea celor două Biserici i-au arătat că în spatele principiilor creștine se ascundeau rațiuni geopolitice. El a sfârșit prin a vedea în prelații care discutau condițiile unirii sofști ce căutau să-și impună punctul de vedere pentru a obține avantaje politice. Acest spirit mercantil nu putea fi admis de Pléthon deoarece în materie de supranatural el echivala cu negarea Providenței.C. Revoluția medievală¹. Sfântul Toma din Aquino și „marea sinteză” „Revoluția săvârșită de Sfântul Toma din Aquino (1225-1276) în știința politică medievală poate fi recunoscută în toată amploarea și profunzimea ei dacă satisface, în prealabil, două postulate: 1. situația științei politice medievale, dacă a existat așa ceva până la Summa theologiae (1266-1273); 2. gradul de originalitate al acestui monument arhitectonic și rolul lui în apariția teoriei politice moderne și premoderne. Până la Sfântul Toma prevalase tradiția patristică după care

puterea și autoritatea politică sunt de origine divină, iar rațiunea de a fi a politicii era triumful justiției, domnia legii. Dar atât la Sfântul Pavel cât și la Sfântul Augustin sensul justiției deriva din transcendent; justiția și legile umane nu erau decât o copie a voinței și iubirii lui Dumnezeu de a salva de la „păcatul originar” această societate impură, moștenită de la lumea antică păgână. Înainte de toate, revoluția tomistă constă în sinteza politică dintre filosofia lui Aristotel și gândirea teologică și religioasă a Evului Mediu în materie de guvernare. Saltul revoluționar operat de Toma din Aquino prin această sinteză constă în noua concepție despre putere și societate. Puterea nu mai apare ca o convenție, ca o pedeapsă, derivată din obligația de a ispăși păcatul originar, ci ca o necesitate naturală, dedusă din realizarea scopurilor terestre ale omului: „Puterea în abstracto, autoritatea în sine este de origine și de natură divină, a jure divino, atât pentru Sfântul Toma, cât și pentru Sfântul Pavel (omnis potestas a Deo). Dar, în același timp, Sfântul Toma, care îl urmează aici pe Aristotel și se separă de tradiția stoică și patristică, mai ales augustiniană, consideră că această putere este funciar naturală, că ea își are rădăcinile în natura însăși a omului: acesta are nevoie de ea pentru a-și realiza pe deplin scopurile sale terestre”³⁶. În viziunea Sfântului Toma, ideea teoriei cauzelor la Aristotel, puterea este constitutivă societății politice. Prin natura lor, oamenii au nevoi și scopuri comune care nu se pot materializa decât în aceste întreguri ordonate care reduc multiplul (mișcarea dezordonată) la Unul (scopul comun). Aceasta este și funcția puterii concrete, de drept pur uman (a jure humano) a cărei exercitare, desemnare, alegere depinde de voința titularilor sau deținătorilor ei în vederea realizării binelui propus pentru comunitate. Teoria legilor la Sfântul Toma este strâns legată de teoria puterii, mai ales dacă avem în vedere concepția sa despre comunitatea politică unde datoria cetățenilor, care fac parte din natură, este de a participa la opera sa, la cel mai mare Bine. Pe lângă indivizi, denumiți substanțe „primare”, comunitatea politică este de esență relațională, deoarece structura ei de bază este ordinea, relația personificată prin Lege. Legea este o regulă și o măsură a actelor după care fiecare este obligat să acționeze sau să nu acționeze. Or, regula și măsura nu aparțin decât Rațiunii. În viziunea Sfântului Toma, „legea este o ordine a Rațiunii în vederea Binelui Comun, stabilită și promulgată de către cel care are grija comunității”³⁷. Aici, Sfântul Toma se apropie cel mai mult de Aristotel, dar, în același timp, se îndepărtează de el. Pe de o parte, supremația Legii care derivă din supremația Rațiunii, deoarece Rațiunea este o facultate care dirijează actele spre scopul lor. Pe de altă parte, sinteza dintre Lege și ordine concretizează sinteza dintre legea naturală și legea pozitivă, ceea ce elimină încercările de intruziune ale voinței sau puterii arbitrară în viața Cetății. Dar ea evidențiază, totodată, sinteza dintre contractul social și scopurile puterii a jure humano, prin intermediul Binelui Comun. Întrucât cauza finală este asocierea și traiul comun în Cetate, Binele Comun este un concept etico-politic, strâns solidar cu Binele individual a cărui finalitate este identică cu aceea a Binelui Comun. Dar Sfântul Toma se îndepărtează de Aristotel deoarece pentru el noțiunea de Bine Comun, de cauză finală, transcende interesele terestre ale vieții în Cetate. Pe linia gândirii Sfântului Augustin există la Sfântul Toma un scop ultim, supranatural care derivă din statutul de creatură al omului, ceea ce face ca statutul lui de cetățean să fie limitat la sfera de intervenție a statului. De aceea, pentru Sfântul Toma omul are două scopuri în viață: unul natural sau temporal, ce derivă din statutul de cetățean, de locuitor al Cetății, celălalt supranatural, spiritual a cărei gestiune este încredințată Bisericii pentru a conduce creaturile umane spre „poarta salvării eterne”. Față de Stat, Biserica este o autoritate superioară deoarece scopul supranatural este superior scopului natural, iar „scopul ultim” este superior scopurilor intermediare. Autoritatea Bisericii provine din autoritatea divină, din aceea a „acestui rege care nu este numai om, dar și Dumnezeu, adică Domnul nostru Iisus Hristos; (delegarea, ministerul acestei regalități) cu scopul ca spiritualul să fie deosebit de temporal, este încredințat nu regilor terestri, ci preoților și, în principal, Marelui Preot, Vicarul lui Crist, Pontiful Roman, căruia toți regii Creștinătății trebuie să i se supună ca Domnului nostru Iisus Hristos însuși, căci celui căruia îi revine sarcina scopului ultim trebuie să i se supună cei care au sarcina scopurilor anterioare și ei trebuie să fie dirijați prin imperiumul său”³⁸. Mai presus de ierarhia scopurilor există la Toma din Aquino o ierarhie a legilor după care fiecare este obligat să acționeze sau să nu

acționeze să-și racordeze spiritul justiției sale comunitare la înțelepciunea legilor. Legea eternă Legea eternă este rațiunea guvernării lucrurilor preexistând în Dumnezeu: „^ai pentru că rațiunea divină nu concepe nimic deoarece conceptul său este etern, de aici urmează că această lege este eternă”³⁹. Așa cum orice artizan are în minte imaginea finită a produsului său, scopul activității sale însăși, tot astfel Arhitectul sau Ființa Supremă a Universului care este Dumnezeu, este în același timp autorul și suveranul lumii: el a creat-o și el o guvernează. „Prin urmare, trebuie să existe o lege eternă pe care nimeni, dacă acesta nu este Dumnezeu, nu o cunoaște în esența sa, dar pe care orice creatură rațională o cunoaște, cel puțin în parte, printr-un fel de iradiere”⁴⁰. De aici urmează că omul, ființă rațională, participă direct la legea eternă, deoarece el urmează o ordine rațională, în vederea Binelui Comun, instituită de cel care are grija comunității, adevăratul ei scop. Această participare a ființelor raționale la legea eternă, printr-un fel de iradiere, dar și de intuiție transcendentă, ține de proiecția lumii eterne în adâncurile insondabile ale sufletului uman și se numește lege naturală. Principiul fundamental al legii naturale, din care decurg toate celelalte principii comune și abstracte ale ei, este acela de a face binele și a evita răul. Dar acest „principiu luminos al Rațiunii, pe care cerul l-a sădit în fiecare dintre noi” (Confucius) are nevoie, pentru a se realiza, de viața în societate, de aplicarea și respectarea situațiilor particulare și concrete, ca și de condițiile speciale în spațiu și timp în care el trebuie să fie aplicat. Din necesitatea de a individualiza aplicarea principiilor legii naturale derivă legea umană, în același timp ca o consecință și ca o determinare particulară a principiilor acesteia. Astfel, „legii umane din fiecare țară, variabilă după fiecare țară, conformă cu obiceiul din fiecare țară, îi aparține sarcina de a individualiza și pedepsi cu precizie crima, interzisă numai la modul abstract de legea naturală”⁴¹. Ei îi revine sarcina să umple „prăpastia care se adâncește și pe care nici o reflecție individuală nu este capabilă să o depășească de una singură între principiile universale ale legii naturale și detaliul actelor particulare care trebuie să i se conformeze”⁴². Pe lângă rațiune, legea umană face apel la ceea ce Toma din Aquino numește „disciplina care constrânge”, adică teama de pedeapsă și forță coercitivă a statului pentru a realiza, prin prohibirea instinctelor antisociale, perfecționarea virtuților civice: „Căci dacă există oameni buni, există și oameni răi și corupți care nu pot fi ușor deturnați de la rău prin cuvinte. A trebuit, prin urmare, să întrebuițăm forța și teama pentru ca, cel puțin abținându-se de la rău, ei să lase celorlalți viața liniștită și pentru ca ei înșiși să facă din plăcere ceea ce ei au făcut mai întâi din obligație”⁴³. După Sfântul Toma, legile sunt mai utile decât arbitrariul judecătorilor în judecarea unor cauze umane și aceasta din trei motive: 1. este mai ușor să găsim câțiva înțelepți care să facă legi bune decât un mare număr de judecători capabili să judece în circumstanțe particulare; 2. cei care fac legi au tendința de a reflecta prea mult asupra lor, ceea ce îngreunează eficiența procesului de justiție, iar, în plus, cei care judecă, judecă grăbit; 3. legislatorii decid cu privire la general și la viitor și nu sunt influențați de circumstanțe prezente. Pentru a depăși aceste neajunsuri, legea naturală trebuie să fie completată prin legea umană. Legea umană derivă din legea naturală ca o determinare particulară a unui principiu general. De exemplu: „Nu ucide!” este o determinare particulară a principiului legii naturale: „Să nu faci rău nimănui!” Dar condamnarea unei persoane care săvârșește o infracțiune este o particularizare a principiului general care stipulează că cel care cauzează o nedreptate altuia trebuie să fie pedepsit ținând de forța legii umane. Deși legea umană este o aplicare a legii naturale și participă într-o oarecare manieră la legea eternă, din diferite motive această lege nu este suficientă, totuși, și ea „reclamă o lege superioară, la fel de pozitivă, dar divină, care corijează imperfecțiunile legii naturale și ale legii umane”⁴⁴. Această lege este necesară din patru motive: 1. trebuie o lege care să fie proporționată cu scopul omului; or, scopul omului depășește importanța naturii; 2. judecățile umane sunt obscure și nesigure: este necesară o lege clară, exactă, infailibilă care să nu poată fi nici modificată, nici ameliorată; 3. legea umană nu poate pedepsi totul. La rândul ei, legea divină se împarte în legea veche și legea nouă. De aceea, Sfântul Pavel compară starea sufletului sub legea veche cu starea copilului condus de un pedagog, iar sub legea nouă cu aceea a omului matur care nu mai are nevoie de tutore.

2. Politică și religie la Sfântul Toma

Din cele de mai sus s-a văzut că puterea este o necesitate naturală care derivă din nevoia oamenilor de a intra în relații de

colaborare pentru satisfacerea nevoilor comunitare. Ea este atât o convenție, dar în primul rând o necesitate de al cărei studiu se ocupă politica a cărei sarcină principală este degajarea principiului director prin care multitudinea se reduce la unitate, la comunitate politică. „Prin urmare, dacă natura omului sau animalului social și politic vrea ca el să trăiască în societate cu un mare număr din semenii săi, este necesar ca să existe la oameni un principiu prin care să guverneze mulțimea... Într-adevăr, aceasta s-ar risipi în direcții diferite dacă nu s-ar găsi cineva care să aibă grijă de binele său, așa cum corpul omului sau al oricărui alt animal s-ar dezagrega dacă nu ar avea în acest corp o forță directoare comună, vizând Binele Comun al tuturor membrilor”⁴⁵. Puterea, de jure humano, de drept pur uman, în concreto, presupune că un om sau un grup de oameni comandă legitim altor oameni nu în virtutea unei desemnări directe și personale a acestora de către Dumnezeu ci prin forța unei desemnări a membrilor comunității. Puterea nu există în masa dezordonată a mulțimii ci în întregul ordonat care constituie comunitatea, un întreg în care părțile constitutive nu au toate aceeași influență”⁴⁶. După unii cercetători, poporul nu exista la Sfântul Toma „înainte ca guvernarea să-l fi unificat și să-i fi dat sufletul ei”⁴⁷. Chiar dacă puterea în concreto, într-un sens general, derivă tot de la Dumnezeu acest lucru are loc într-un sens derivat, larg, ceea ce îl autorizează pe Sfântul Toma să completeze „teoria ministeriatului” Sfântului Pavel: „Omnis potestas a Deo, sed per populum”. (Orice putere vine de la Dumnezeu, dar prin intermediul poporului.) În ce privește desemnarea umană a guvernanților și modul lor legitim de acces la putere, Sfântul Toma deosebește următoarele ipostaze: 1. o societate are capacitatea de a-și da ei însăși legi (astfel, ea este o societate „liberă”); 2. poporul are dreptul să-și aleagă un rege; 3. o autoritate superioară oferă poporului un rege; 4. un popor care nu merită să-și dea el însuși legi, cerând astfel să se supună unui om eminent în capacitate și în virtute. „Astfel, dispăre orice specie de delegare sau reprezentare, chiar în sensul cel mai vag al acestor termeni (și, mai curând decât concepția medievală se regăsește o concepție platonicească transmisă de Aristotel, adică virtutea este comandă)”⁴⁸. Indiferent de titularul puterii și de modul în care el o dobândește, se simte în concepția despre guvernare a Sfântului Toma influența teoriei contractualiste a Evului Mediu, adaptată de creștinism la scopurile sale transcendente. În virtutea contractului special dintre Dumnezeu și poporul său, poporul se angajează să se supună principiilor sau regilor cu condiția ca aceștia să se angajeze să acționeze pentru realizarea Binelui Public, nu al lor propriu. Dar metafizica creștină, după cum s-a văzut în primul capitol, are scopuri mai înalte decât comunitatea politică. Pentru că omul nu este numai cetățean, supus ordinii terestre, dar și creatură, supus ordinii divine. Din cele de mai sus rezultă că pentru Sfântul Toma, esențiale sunt întrebuirile puterii în funcție de scopurile acesteia. Ca și în cazul legilor există o arhitectonică a scopurilor care arată diferențele de fond dintre Aristotel și Toma din Aquino. Pentru ambii noțiunea de Bine Comun este o sinteză a ordinii cu Justiția; pentru ambii guvernanții au obligația expresă să-l realizeze. Pentru ambii scopurile statului sunt scopuri etice: datoria statului, ca asociație de cetățeni, este de a asigura cadrul comunitar necesar dezvoltării individului și a traiului fericit, cât mai bun posibil, în sensul virtuții. Pentru ambii, între Binele Comun și binele individual există o relație de strânsă interdependență, deoarece realizarea unuia este funcție de celălalt. Dar în ce privește scopurile statului, filosofia creștină a Sfântului Toma se desparte de filosofia păgână a lui Aristotel: „În timp ce pentru filosoful păgân individul își găsește realizarea sa integrală în cetate care este singura sa cauză finală, pentru Sfântul Toma omul are două scopuri: unul temporal, natural și celălalt spiritual, supranatural. El are, deci, nevoie de două autorități, Statul și Biserica, dominând asupra aceleiași societăți umane. Scopul spiritual, supranatural căreia îi corespunde Biserica (și care singură este scopul unic) are superioritatea. ^ai Biserica însăși este o autoritate superioară”⁴⁹. De aici urmează că Binele Suveran al lui Aristotel este doar un scop intermediar terestru; prin practicarea virtuților naturale, ca esență a politicii la Aristotel, el îi pregătește pe oameni pentru abordarea virtuților supranaturale spre a păși spre „poarta salvării eterne”. Așa cum „scopul ultim” este superior scopurilor intermediare, scopul supranatural este superior scopului natural și autoritatea divină este superioară autorității terestre. Conferindu-i Papei sarcina scopului ultim și în funcție de autoritatea sa spirituală supremă, aceasta are și o autoritate

temporală asupra regilor în orice activitate a acestora privind scopul salvării eterne. Cu toate acestea, Sfântul Toma nu cade într-o extremă sau alta, el reușind să mențină un echilibru, o cale de mijloc între aceste două autorități, chiar dacă „subordonarea ierarhică a mijloacelor la scop“ îi permite Papei dreptul de a aprecia sau nu, de a face sau nu, „când, cum și până unde“ are dreptul să intervină în temporal. Astfel s-a putut vorbi la Sfântul Toma de o „teocrație moderată“ sau de o „monarhie temperată“, formă de guvernământ care derivă cu necesitate din sinteza tomistă a legilor, a scopurilor și a teoriei contractualiste. Atât în Summa cât și în De Regno, Sfântul Toma este preocupat ca regalitatea să nu degenereze în tiranie și păstrează cele mai mari rezerve față de regii și principii care violează legea naturală și urmăresc binele personal în dauna binelui comun. Ca și la Platon și Aristotel, și pentru Sfântul Toma tirania este în mod fundamental regimul injust care, profitând de puterea acordată prin contract, urmărește binele propriu în defavoarea Binelui General. De aceea, condamnând revolta ca un păcat mortal, deoarece ea distruge ordinea juridică „care procură binele comun“⁵⁰, autorul Summei nu consideră răsturnarea tiraniei drept revoltă. A răsturna o putere care comite fapte reprobabile în ordinea temporală și spirituală, care produce dezordinea pentru a-și menține dominația nu înseamnă revoltă. Singura condiție pusă de Sfântul Toma este ca „mulțimea supușilor să nu sufere mai mult din dezordinea care va urma decât din regimul tiranic însuși“⁵¹. Dacă nu există excese insuportabile mai bine să suportăm un timp o tiranie moderată decât să ne expunem la pericole mult mai grave decât tirania însăși (precum represiunea crudă în caz de înfrângere a revoltei, efectele facțiunilor în timpul insurecției și după aceasta). „i, de altminteri, cine garantează că noul stăpân care ne va fi dat nu va fi mult mai despot, mai rău decât cel vechi? Totuși, dacă tirania devine insuportabilă, putem oare ucide tiranul, se întreabă Sfântul Toma? Răspunsul este, desigur, negativ. Căci acest lucru ar fi contrar doctrinei Apostolilor care ne sfătuiesc să ne supunem chiar unor stăpâni răi: „Este, într-adevăr, o grație dacă cineva, pentru a depune mărturie pentru Domnul, îndură dureri care îl afectează pe nedrept. De altminteri, câte pericole dacă simpli particulari, din propria inițiativă, ar ucide guvernânții, chiar tirani“ Păcătoșii ar fi întotdeauna gata să-l denunțe pe comandant, întotdeauna incomod pentru ei: „astfel încât poporul ar risca mai mult să piardă un rege decât să fie eliberat de un tiran“⁵². Concluzia este că mai bine să acționăm prin autoritatea publică decât să ne facem singuri dreptate. Dar oare tiranul nu este autoritate publică? În Summa el tratează expres despre justiția și injustiția legilor umane. Acestea pot să fie injuste în raport cu binele uman sau în raport cu binele divin. În raport cu binele uman pot fi enumerate legile care avantajează lăcomia sau gloria personală a prințului în raport cu utilitatea comună; legile care exced competența celui care le aplică, legile care impun obligații inegale supușilor, chiar dacă se urmărește Binele Comun. Astfel de legi nu obligă forul conștiinței căci ele sunt „mai mult violență decât legi, dar trebuie respectate, în cel mai rău caz pentru a evita haosul social. Dimpotrivă, legile nedrepte în raport cu binele divin, lezează direct legea divină, de exemplu, legile tiranilor care incită la idolatrie și care nu trebuie respectate în nici un caz. Preocuparea Sfântului Toma pentru alegerea celei mai bune forme de guvernământ și pentru a evita ca monarhia să degenereze în tiranie derivă din răspunsul la întrebarea dacă instituirea legii umane, care trebuie să fie stabilită în vederea Binelui Comun, aparține comunității sau persoanei publice căreia i s-a încredințat grija acestei comunități. Această căutare este condiționată de grija pentru unitatea statului și coeziunea socială ca și pentru virtuțile persoanele ale guvernanților. În Summa, doctorul angelic va opta pentru o formă de guvernământ mixtă, pe câtă vreme în De Regno (lucrare rămasă neterminată) recomandă monarhia temperată ca cel mai bun remediu împotriva tiraniei. Rațiunile care îl conduc la alegerea primei variante sunt atât natura și structura autorității, cât și selecția a tot ce s-a dovedit mai rezistent în principiul și natura fiecărei forme de guvernământ: „Pentru ca instituirea puterilor să fie bună, într-o cetate sau la un popor oarecare, trebuie să avem în vedere două lucruri. Primul, ca toți cetățenii să aibă o parte din autoritate. Este calea de a menține pacea în popor, căci toată lumea dorește un aranjament de acest gen și tinde să îl conserve... Al doilea se raportează la diferitele specii de regimuri sau de repartiții a autorităților. Căci există mai multe specii de regimuri expuse de Aristotel... dintre care iată principalele două:

regalitatea, regnum, unde unul singur exercită puterea în funcție de virtutea sa, secundum virtutem; aristocrația, adică guvernarea oamenilor de elită (potestas optimatum), unde un mic număr exercită puterea în funcție de virtutea sa⁵³. În consecință, continuă autorul, într-o cetate sau într-un regat, repartitia cea mai bună a puterilor este următoarea: „mai întâi un șef unic, ales pentru virtutea sa, care să fie în fruntea tuturor; apoi, deasupra lui, câțiva șefi aleși pentru virtutea lor; pentru a fi aceea a câtorva autoritatea lor nu este mai puțin aceea a întregii lumi, deoarece ei pot să fie aleși de întreg poporul sau, de fapt, ei chiar sunt aleși de acesta⁵⁴. Astfel, în Summa, cel mai bun regim apare ca rezultanta unui dozaj fericit al regimurilor pure: optima politia, bene commixta: „din regalitate, în care unul singur comandă; din aristocrație, în care puterea este exercitată de mai mulți în funcție de virtutea lor; în sfârșit, din democrație (ex democratia, id est potestate populi) în care șefii pot să fie aleși din rândurile poporului și în care poporului îi aparține alegerea șefilor⁵⁵. Acest regim mixt cu preponderență monarhică este regimul instituit după legea divină, deoarece virtutea guvernanților garantează orientarea Statului spre Binele Comun, singurul suveran veritabil⁵⁶. „Căci Moise și urmașii săi guverneau poporul ca șefi unici care comandau tuturor, dar cu colaborarea celor șaptezeci și doi de bătrâni, bărbați înțelepți și iluștri (sapientes et nobiles) aleși din popor și de către popor. Acest regim era monarhic, aristocratic și democratic⁵⁷. NOTE

1. Nae Ionescu, Juxta Crucem, în: Roza Vânturilor, București, Editura „Cultura Națională“, f.a., republicată în 1990, București, Editura „Roza Vânturilor“, p. 401-402.
2. Marcel Prélôt, Histoire des idées politiques, Paris, Dalloz, 1980, p. 132.3. Marcel Prélôt, op. cit., p. 134.4. Sfântul Augustin, De Civitate Dei. (La Cité de Dieu). Cartea a XIV-a, Paris, 1957, p. 126.5. Marcel Prélôt, Histoire des idées politiques, Paris, Dalloz, 1971.6. Sf. Augustin, De Civitate Dei, Cartea a XIX-a, Paris, 1957, p. 127.7. Ibidem, p. 128.8. J.J. Chévallier, Histoire de la pensée politique, vol. 1, Paris, Payot, 1979.9. Sf. Augustin, De Civitate Dei, Cartea XIX.
10. Sf. Augustin, De Civitate Dei, Cartea a XIX-a.11. Ibidem.12. Marcel Prélôt, Histoire des idées politiques, Paris, Dalloz, 1971, p. 138.13. Ibidem.14. Patrologie latine, tome LIX, col. 42, apud: M. Pacaut, La Théocratie, Paris, 1957, pp. 228-229.15. Jeannine Quillet, Les clefs du pouvoir au Moyen Age, Paris, Flammarion, 1972.16. Jeannine Quillet, Les clefs du pouvoir au Moyen Age, Paris, Flammarion, 1972, p. 46.17. Vezi exemplele date de Charles Diehl în Figuri bizantine, vol. 2.18. A. Vasiliev, Histoire de l'Empire Byzantine, I, Paris, 1932, p. 137.19. Apud. Emille Bréhier, Histoire de la philosophie. Fascicule supplémentaire nr. 11, La philosophie byzantine par Basile Tatakis, Paris, PUF, 1949, p. 137.20. Helene Ahrweiler, Idéologie politique de l'Empire Byzantin, Paris, PUF, 1975, p. 25.21. Ibidem, p. 26.22. A. Vasiliev, Histoire de l'Empire Byzantin, I, Paris, 1932, p. 327.23. Apud Hélène Ahrweiler, Idéologie politique de l'Empire Byzantin, p. 26.24. Ibidem.25. Ibidem.26. Nicolae Iorga, Définir Byzance, în Byzantion, tome 30, 1929, p. 419.27. Kekaumenou, Strategicon (ed. B. Wassiliewsky și W. Jernstedt), Petropolis, 1896, pp. 76, 1, 6.28. Ibidem, pp. 5, 9-10.29. Ibidem, pp. 8, 17.30. Ibidem.31. Ibidem.32. Ibidem.33. Blémmyès H., La Statue royale, în La Patrologie grécque, Atena, 1950, p. 48.34. Ibidem.35. Histoire de la Grèce après la bataille de Martinée (de la moartea lui Epaminonda până la cea a lui Filip al II-lea).36. J.J. Chevallier, Histoire de la pensée politique, vol. 1, Paris, Payot, 1979, p. 176.37. Sf. Toma, Summa Theologiae, Paris, Revue de Jeunes, 1925; Traité des Lois, propozițiile 90.38. Thoma din Aquino, De regimine principum. (De Regno), Paris, Egloff, 1946, p. 120.39. J.J. Chevallier, Histoire de la pensée politique, vol. 1, Paris, Payot, 1979, p. 178.40. P. Janet, Histoire de la pensée politique dans ses rapports avec la morale, Paris, Hachette, 1883, p. 373.41. J.J. Chevallier, Histoire de la pensée politique, vol. 1, op. cit., p. 182.42. E. Gilson, Le thomisme, Paris, Payot, 1927.43. Toma din Aquino, Summa theologiae, propoziția 90.44. Paul Janet, Histoire de la pensée politique dans ses rapports avec la morale, op. cit., p. 383.45. Toma din Aquino, Summa theologiae, propoziția 91.46. Aristotel, Politica, București, Editura Cultura Națională, 1924, p. 10.47. Toma din Aquino, Summa theologiae.48. J.J. Chévallier, Histoire de la pensée politique, vol. 1, op. cit.49. J.J. Chévallier, Histoire de la pensée politique, vol. 1, op. cit., p. 180.50. Traité des Lois, p. 211.51. Toma din Aquino, Commentaire sur les Sentences, în Carlyle, vol. V, p. 92.52. Toma din Aquino, Summa

theologiae, propoziția 91.53. Toma din Aquino, Summa theologiae, propoziția 95, op. cit.54. Ibidem.55. Ibidem.56. Ibidem, p. 97; Des Lois, p. 200. Citându-l pe Sfântul Augustin, Sf. Toma prevede, la rândul său, cazul unui popor care se depravează, care ajunge să-și vândă votul său, să-și încredințeze puterea unor infami sau scelerați și căruia trebuie să îi fie retrase drepturile pe care, datorită disprețuirii Binelui Comun, nu le merită.57. Ibidem, propoziția 105 (traducerea textului aparține lui E. Gilson, p. 403).

TEMA NR. 6**FUNDAMENTELE FILOSOFICE ALE DEMOCRAȚIILOR CREȘTINE CONTEMPORANE**

În perioada în care lebedele invizibile ale N.A.T.O. își depuneau ouăle ucigașe în coapsa de safir a Adriaticii, sfidând mirarea cerului albastră, vizita Sanctității Sale, Papa Ioan Paul al II-lea, la București a reaprins în inimile sutelor de milioane de credincioși speranța legitimă a păcii. Declarația comună a întâistătorilor celor două Biserici creștine surori cu privire la încetarea conflictului sângeros din Kosovo are o îndoită semnificație: una laică, deoarece recuperează umanismul antropocentric de la baza culturii europene, în raționalitatea ei greco-latină, printr-o afirmare energică a rolului pe care Biserica trebuie să-l joace în lume; una transcendentă, prin afirmarea simbolismului fundamental al Învierii, ca cea mai mare sărbătoare a creștinătății: triumful Vieții asupra Morții.

Istoria filosofiei contemporane și evoluția doctrinelor politice de după al doilea război mondial arată congruența treptată a două serii de valori care s-au conturat concomitent în două domenii, în aparență fără o relație cauzală între ele. Dacă această relație dintre valorile filosofice, profesate de școlile neospiritualiste, și valorile social-politice, profesate de democrațiile creștine postbelice, este absorbită în principiul comun, postulat cu consecvență de ambele curente: prioritatea valorilor morale asupra celor materiale.

„Invazia transcendentului în filosofie“ de care vorbea Emile Bréhier în 19501 a fost necesară în spiritualitatea occidentală datorită prăbușirii sistemului de valori al culturii clasice. Nevoii unui nou cadru de devoțiune și de transcendență îi corespunde, pe planul laicității, nevoia unui nou cadru de participare comunitară. Această criză a determinat filosofia și științele sociale contemporane să-și pună problema propriei condiționări istorice a omului, să realizeze o comuniune spirituală între esența și existența sa, între gândirea și acțiunile lui. Istoria trebuie să integreze subiectivitatea umană, ca pe unul din momentele sale decisive, la fel cum Verbul divin încarnează realitatea ontologică supraistorică, proiectând prin transcendența spiritului, încarnarea mesajului divin în și prin istorie. Numai astfel omul nu se mai simte ca un fir de nisip pe o plajă, suspendat între niciunde și nicăieri, abandonat de Dumnezeu. Aneantizarea ideii de om în cele două conflagrații mondiale, după noaptea Istoriei de la Auschwitz și Nagasachi de la Hiroshima și Gulagurile sovietice, reclamă efortul spiritual al salvării omului din ghearele „antiumanismului teoretic“, ale ateismului dezintegrator de sensuri și de idealuri.

În tema care ne interesează, personalismul și neotomismul ocupă o poziție privilegiată în deschiderea valorilor religioase spre activismul politic. Personalismul instituționalizează un cuplu categorial: individ-persoană în care persoana capătă o prioritate absolută, deoarece ea se bucură de un dublu registru ontologic: ca individ, obligat să conviețuiască în relații competitive cu oamenii în agregate sociale complexe și, în calitate de creatură după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, a cărei esență este vocația ei spirituală. Calea spre recuperarea acestei esențe între angajarea în comunitate, dialogul cu lumea sau comunicarea cu celălalt, libertatea de a alege sau de a spune nu.

Pentru E. Mounier, cel mai reprezentativ personalist francez, a te angaja înseamnă a milita pentru o nouă ordine a dreptății și a egalității, având ca bază immanentă spiritualismul creștin. Înseamnă concilierea spiritului de libertate cu transcendența, înseamnă dimensiunea obiectivă a implicării persoanei în relațiile sociale, înseamnă participare, confruntare, dialog. Transcendența persoanei este văzută de E. Mounier drept elanul unei voințe de a depăși cadrele teoretice ale filosofiei

imanente în direcția unui umanism trocentric. Transcendența este forța care în om și în afara lui face libertatea posibilă, ajutând-o să treacă de la tragicul existenței la libertatea autentică. Totul se absoarbe în credința în om, considerat în vocația lui, care înseamnă triumf asupra răului și luptă împotriva scufundării lui în lumea obiectelor, în psihologia consumatoristă. În această privință între umanismul democrat-creștin, care stipulează că între liberalismul laic și materialismul ateu trebuie să existe o a treia forță, bazată pe iubirea creștină a aproapelui, și personalism există o identitate deplină. Dușmanul principal al personalismului este copilul Revoluției Franceze — individualismul. E. Mounier îl caracterizează astfel: „Dușmanul principal al personalismului este copilul Revoluției Franceze — individualismul. E. Mounier îl caracterizează astfel: „Individualismul este un sistem de moravuri, de sentimente, de idei și instituții care organizează individul pe baza atitudinilor de izolare și apărare. El a fost ideologia și structura dominantă a societății burgheze occidentale între secolele XVIII și XIX. Un om abstract, fără rădăcini, fără comunități naturale, zeu suveran în centrul unei libertăți fără direcție și măsură, orientând mai întâi spre altul neîncrederea, calculul și revendicarea; instituții reduse la asigurarea neîmpiedicării acestor egoisme sau a celui mai bun randament prin asocierea redusă la profit; acesta este regimul civilizației care agonizează sub ochii noștri, unul din cele mai sărace pe care istoria le-a cunoscut. El este antiteza personalismului și adversarul său cel mai apropiat“².

Din această perspectivă ideile economice ale personalismului și neotomismului nu se îndepărtează prea mult de remediile pe care enciclicile papale încearcă să le aducă societăților occidentale, în conformitate cu magisterul pastoral al Bisericii. Economiiile acestor societăți trebuie să devină din ce în ce mai colective prin formele de proprietate pe care le creează: „Este vorba de a promova pe scară extinsă spiritul de asociere: asociere crescândă a muncitorilor la gestiunea întreprinderilor până când întreprinderea revine, de drept, muncitorilor și organizațiilor responsabile, asociații realizate, de asemenea, și prin regrouparea cooperativă a exploatărilor artizanale. Obiectivul școlii personaliste este „de a pune capăt puterii impersonale a banului, adică societății anonime, dobânzilor, speculației, tuturor structurilor economice care permit banilor să se reproducă“³.

Așadar, doctrina democrat-creștină are asupra celorlalte doctrine politice avantajul individualizării unui fundament filosofic, identificat clar în cele două curente filosofice de mare anvergură umanistă care îi și conferă o continuitate organică față de sursele perene ale inspirației creștine. Pentru neotomismul contemporan, dreptul natural reprezintă o expresie a legii naturale, așa cum se manifestă ea în domeniul economic și social-politic. El este „sistemul de norme (...) după care trebuie evaluate măsurile economice și instituțiile politice, criteriul de apreciere a dreptului pozitiv. El definește adevărul societății și, în același timp, binele său. Legea naturală este, deci, lege morală“⁴. Problema-cheie care se pune dreptului natural în epoca noastră constă în necesitatea de a rezolva contradicția dintre caracterul său etern, absolut și transformările social-politice care i-au relativizat conținutul lui general-valabil. Încercându-se să se găsească principii aplicabile la realități sociale fluctuante, s-a ajuns în mod necesar la două forme ale dreptului natural, dat fiind că universalitatea legii nu este deloc conciliabilă cu caracterul său concret și practic. Pe de altă parte, „dreptul natural conceput ca lege eternă și imuabilă nu este nimic altceva decât expresia unui ideal de dreptate care are ca obiectiv domnia scopurilor; dar în această calitate el nu poate oferi precepte precise și utilizabile în relațiile sociale schimbătoare“ (...) ⁵. Aceeași linie de argumentare este, se pare, acceptată și de Biserică în încercarea ei de a se deosebi „dreptul natural invariabil“ de „dreptul natural variabil“. Astfel, Papa Pius al XII-lea arată că „există o ordine naturală chiar dacă formele sale se schimbă o dată cu dezvoltarea istorică și socială; dar liniile sale esențiale au fost și rămân aceleași“⁶. Neotomismul analizează și el problema dreptului natural sub aspect ontologic, ca ordine eternă, imuabilă — și sub aspect gnoseologic, ca o conștientizare a acestei legi. Aceste idei sunt dezvoltate de cel mai mare neotomist contemporan — Jacques Maritain — care, aidoma strălucitului său predecesor Toma din Aquino — edifică o arhitectonică grandioasă a drepturilor naturale fundamentale ale omului: dreptul la existență, dreptul de proprietate, dreptul la libertatea persoanei, dreptul la perfecționarea vieții morale. Fundamentând drepturile naturale ale omului în

legea divină J. Maritain consideră că societățile actuale vor trebui să recunoască și să fundamenteze drepturile omului în funcție de starea sa socială, economică și culturală și nu numai acele drepturi care îl privesc ca persoană. Dintre acestea, cele mai importante sunt drepturile economice și drepturile sociale. „Mă refer — precizează J. Maritain — la drepturi ca dreptul la muncă și cel de a-și alege liber munca; dreptul de a forma în mod liber grupuri sau asociații profesionale; dreptul muncitorilor de a fi considerați ca adulți din punct de vedere social și de a putea participa activ la responsabilitățile vieții economice; dreptul grupurilor economice (al sindicatelor și asociațiilor de muncă) și al altor grupuri sociale la libertate și autonomie; dreptul la un salariu just; dreptul la asistență, la asigurare de șomaj, la asigurare de boală, la securitate socială; dreptul de a avea parte, în mod gratuit, după posibilitățile corpului social, de bunurile elementare, materiale și spirituale, ale civilizației”⁷.

Preeminența valorilor morale în documentele partidelor democrat-creștine europene se înscrie ca niște pietre de hotar în reconstrucția posttotalitară a lumii. Încă din anii 1943–1944, în ilegalitate, Alcide de Gasperi publică cele două variante de program ale Democrației-creștine italiene în care primul capitol este sugestiv intitulat: „Primatul conștiinței morale” și unde eficiența acțiunii politice este funcție de conștiința morală: „Reforme politice, sociale și economice, garanțiile constituționale, controalele administrative, înseși sancțiunile penale rămân ineficiente dacă nu este vie și operațională conștiința morală (...). Conflictele sociale nu se pot soluționa fără sentimentul fraternității care este fermentul civilizației creștine; pactele internaționale rămân un petec de hârtie dacă nu urmăresc salvarea conștiinței morale. Libertatea politică a unui popor sucombă dacă nu este însoțită de frânele unei vieți morale, deoarece guvernul, dacă astfel de frâne nu funcționează, va fi obligat, pentru a-și realiza reformele, la o coerciție excesivă”⁸. După al doilea război mondial, poziționarea imaginii de centru a partidelor democrat-creștine este facilitată de definirea lor ca partide de inspirație creștină, de întemeiere, adică a vieții comunitare pe valorile culturale și morale inspirate din Sfânta Scriptură. Astfel, în Declarația sa de principii din 1945, Partidul Catolic Olandez afirmă: „Partidul Catolic Popular se întemeiază pe principiile dreptului natural și ale revoluției divine și acceptă directivele emane de la autoritățile religioase”. Programul comun al celor trei partide democrat-creștine olandeze din 1971 își propune să apere „o politică inspirată din Evanghelie” și „să realizeze o societate cât mai conformă cu ideea de dreptate de care vorbește Biblia”⁹. Mai ales după Consiliul Vatican II partidele democrat-creștine se definesc tot mai mult ca partide de centru, deschise spre sectoarele secularizate ale societății; ca partide laice și neconfesionale, în sensul că, deși ele se definesc partide de inspirație creștină, ele sunt independente față de ierarhia Bisericii și sunt deschise tuturor acelor care s-au îndepărtat de practica religioasă. Astfel, în programul fundamental al „C.D.U., aprobat la Congresul de la Ludwigshafen, încă din preambul se afirmă că C.D.U. este un partid popular”, iar politica sa se sprijină pe concepția creștină asupra Omului și a responsabilității sale față de Dumnezeu: „Concepția umană care se inspiră din ea ne dă, totuși, o bază morală pentru o politică responsabilă. Pe această bază devine posibilă acțiunea comună a creștinilor și a necreștinilor”¹⁰. În Austria, Partidul Popular Austriac (Oesterreiche Volkspartei) recunoaște inspirația sa creștină, dar „nu se simte legat de nici o confesiune sau instituție religioasă. În calitate de partid popular, el se adresează tuturor oamenilor și tuturor grupurilor sociale”¹¹.

Strâns legată de această deschidere spre lume a partidelor democrat-creștine, în condițiile modernizării economice și politice a societăților occidentale este și teza neotomistă a „afirmării autonomiei temporalului în calitate de scop intermediar sau infravalent” în cadrul proceselor de laicizare și secularizare contemporane. Recunoașterea autonomiei temporalului este dictată de admiterea lucidă a realității profane, a istoriei omului real, a acceptării acestuia în amestecul lui natural de înger și demon: „Scopul pe care creștinul și-l propune în activitatea sa temporală — afirmă J. Maritain — nu este acela de a face din însăși această lume împărăția lui Dumnezeu, ci de a face din această lume, în conformitate cu idealul istoric cerut de diferite epoci..., locul unei vieți

terestre cu adevărat și deplin umane..., ale cărei structuri sociale să aibă ca măsură dreptatea, demnitatea persoanei umane și dragostea fraternă“12.

Concepția neotomistă despre proprietatea privată se înscrie în categoria drepturilor naturale fundamentale. J. Maritain consideră că „dreptul la proprietatea privată a bunurilor materiale derivă din legea naturală, deoarece specia umană are în mod natural dreptul de a posedea pentru folosința sa comună bunurile materiale ale naturii: el derivă din dreptul oamenilor în măsura în care rațiunea consideră necesar că aceste bunuri, în interesul binelui comun, trebuie să fie obiectul unei apropieri private. și modalitățile particulare ale acestui drept de apropiere privată, care se schimbă după formele proprietății și starea evoluției economiei, sunt determinate de legea pozitivă“13.

Poziția Bisericii catolice în ce privește problema proprietății trădează o surprinzătoare capacitate de adaptare și de înțelegere a spiritului timpului, indiferent de presiunea fetișurilor ideologice, sau a intereselor unor firme transnaționale și guverne. De la afirmarea dreptului la proprietatea privată, ca drept inviolabil și sacru, și recunoașterea noilor forme de proprietate, când realizarea binelui public o impune, Biserica a tradus în concret, cu o admirabilă consecvență, concepția tomistă și neotomistă despre proprietate. În cadrul dreptului de proprietate Toma din Aquino distingea între dreptul de folosință a lucrurilor pentru satisfacerea nevoilor materiale și dreptul de dispoziție a lor (vânzări, donații etc.). El considera că numai primul drept este drept natural fundamental, egal pentru fiecare. Tot astfel, ca urmare a dreptului de asociere ce derivă din legea morală naturală, Toma din Aquino acorda o importanță egală și dreptului de proprietate colectivă, deși recunoștea superioritatea proprietății private. Papa Léon al XIII-lea declară în această privință în enciclica-manifest *Rerum Novarum*: „Faptul că Dumnezeu a dat tuturor oamenilor uzufructul folosirii pământului nu contrazice în nici un caz existența proprietății diferite. Căci Dumnezeu nu a lăsat pământul comunității întregi, în sensul ca toți să fie, fără deosebire, stăpâni peste aceleași bunuri... nu a repartizat el însuși nici unui om o anumită parte de bunuri în proprietate, ci în mult mai mare măsură a lăsat această repartizare și limitare a proprietății private între oameni pe seama priceperii și hărniciei lor“14. Așadar, proprietatea privată are la bază munca și aptitudinile individuale; dar în condițiile modernizării economice pot apărea situații precum concentrarea și centralizarea capitalului, a marilor averi care duc la pauperizarea unor mase mari de oameni. Acestea, sub influența ideologiilor de stânga, văd în proprietatea privată principalul obstacol în calea emancipării lor. De aceea, Biserica, fiind conștientă de forța propagandei comuniste și de forța sindicatelor sub obediența Stângii, a reafirmat de fiecare dată când această proprietate era amenințată caracterul ei sacru și inviolabil: „Biserica apără dreptul de proprietate, pe care ea îl consideră fundamental și intangibil“15. El este un drept natural invariabil, anterior constituirii societăților politice, în conformitate cu prioritatea ontologică și teleologică a individului creștin față de societate. El reprezintă un element de bază al ordinii sociale; de aceea, orice ordine economică și socială normală trebuie să se sprijine pe baza solidă a dreptului de proprietate privată“16. Deși considera, în secolul trecut, că „mișcarea maselor, când în rândul acestora se deșteaptă pofta după avuții străine, trebuie reprimată cu toată puterea“17, sub presiunea noilor condiții sociale și economice Biserica devine treptat conștientă de caracterul istoric al dreptului de proprietate, de necesitatea depășirii opoziției dintre dreptul de posesie și funcția de exercitare a acestui drept în noile condiții de socializare politică. Astfel, în enciclica *Rerum Novarum* „dreptul la proprietatea privată, drept ce nu provine din legile umane ci de la natură, nu poate fi anulat de stat. Acesta are numai posibilitatea să regleze mijloacele acestei proprietăți și să le concilieze cu binele comun“18. După al doilea război partidele democrat-creștine afirmă în programele lor coexistența celor două forme de proprietate, sub influența noilor forme ale democrației, socială și participativă, impuse de noile forme de agregare socială. Enciclica *Mater et Magistra*, deschizătoare de drumuri și inovatoare în multe domenii economice și sociale, aduce și în problematica proprietății soluții apropiate de cele social-democrate. Considerând pe linia tradiției că dreptul la proprietate privată este „adânc sădit în natura lucrurilor“ Papa Ioan al XXIII-lea constată în același timp: „Epoca noastră marchează o tendință spre expansiunea proprietății publice, stat și colectivități. Faptul se explică prin atribuțiile mai

extinse pe care binele comun le conferă puterilor publice. Totuși, în acest caz, statul trebuie să se conformeze principiului subsidiarității mai sus enunțate¹⁹. Una din aceste sarcini vizează explicit dreptul de participare a muncitorilor la proprietatea asupra mijloacelor de producție sub forma participării la acțiuni, la beneficii, la cogestiune prin intermediul sindicatelor creștine. Nu este suficient să afirmăm că „dreptul de proprietate a bunurilor este un drept natural: dreptul pe care îl are orice om de a întrebuința aceste bunuri pentru întreținerea sa este prioritar în raport cu orice alt drept de natură economică, și chiar în raport cu dreptul de proprietate”²⁰. După Conciliul Vatican II, *aggiornamento*-ul, deschiderea Bisericii față de lume, deopotrivă cu cristalizarea doctrinei sale social-politice, o determină să admită deplasările de mentalitate din conștiința contemporană; secularizarea crescândă, laicizarea societăților creștine, autonomia temporalului cu corolarul său, prevalența Binelui Comun, continuitatea valorilor fundamentale ale creștinismului.

Astfel, enciclica *Popularum Progressio* (1967) în acord sau în continuarea concluziilor eticii neotomiste privind autonomia temporalului reiterează condiția proprietății ca drept natural variabil: „Proprietatea privată nu este, așadar, pentru nimeni un drept necondiționat, absolut și nelimitat. Nimeni nu poate folosi exclusiv pentru sine, pe baza avuției sale, bunuri, când altora le lipsește strictul necesar. Într-un cuvânt, conform învățăturii tradiționale a părinților Bisericii și a marilor teologi, dreptul de proprietate nu poate fi niciodată folosit în dauna Binelui Comun. Dacă ia naștere un conflict între drepturile private dobândite și cerințele comunitare de bază, atunci rezolvarea acestuia trebuie să revină puterilor publice, cu participarea activă a indivizilor și a grupurilor sociale”²¹. Punând pe prim-plan interesele Binelui Comun, enciclica *Popularum Progressio* afirmă că „Binele Comun cere, de aceea, uneori o expropriere atunci când o proprietate se află în calea realizării lui, ca urmare a mărimii, a întrebuințării sale necorespunzătoare, a mizeriei pe care o pricinuieste maselor”²².

NOTE

1. Emile Bréhier, *Transformation de la philosophie française*. Paris, Flammarion, 1950, p. 126.
2. E. Mounier, *Le Personnalisme*. Paris, Aubier, 1950, p. 37.
3. E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*. Aubier, 1936, p. 340.
4. J. Kanapa, *Recueil sur le droit naturel*. Apud: Liubomira Miroș, *Etica neotomistă*. București, Editura științifică, 1969, p. 164.
5. Urban D'Hondt, *Fondements d'une éthique sociale*. În: *Revue philosophique de Louvain*, nr. 63, august 1961, pp. 510–511.
6. Papa Pius al XII-lea, *Radio — Mesaj cu ocazia Crăciunului*, 25 decembrie 1944.
7. J. Maritain, *L'Homme et l'Etat*, p. 37.
8. *Il Programma della Democrazia Cristiana*. În: Gabriele De Rosa, *I partiti politici in Italia*, Roma, Minerva Italica, 1971, p. 571.
9. Apud Letamendia, Pierre, *Democrația Creștină*, București, Silex, 1998, p. 107.
10. *Ibidem*, p. 50.
11. *Ibidem*, p. 55.
12. J. Maritain, *La priorité du spirituel*. În: *Oeuvres*, vol. IX.
13. J. Maritain, *L'Homme et l'Etat*, op. cit., p. 97.
14. *Rerum Novarum* (15 mai 1891). În: *La doctrine sociale de l'Eglise à travers les siècles*. Documents pontificaux du XV-ème au XX-ème siècles, Nerder, Bâle. Rome, Paris, Beauchenne et ses Fils.
15. Pius al XII-lea, *Radiomessage aux travailleurs espagnols*, 11/III/1951, D.C., 1951, cil. 394.
16. Pius al XII-lea, *Radiomessage a X-a aniversaire du début de la guerre*. 1 septembre 1944.
17. *Rerum Novarum*, op. cit.
18. *Ibidem*, nr. 35, p. 599.

19. Joan al XXIII-lea, *Mater et Magistra* (15.V.1961), op. cit., nr. 312, p. 707.
20. *Ibidem*, nr. 238, p. 679.
21. *Popularum Progressio* (26 martie 1967). În: *Documents pontificaux...*, op. cit., pp. 773–774.
22. *Ibidem*, p. 775.

TEMA NR. 7

CULTURILE POLITICE

1. Semnificațiile conceptului de cultură

Termenul “cultură” a fost introdus în antropologie și a devenit un termen tehnic de către Eduard B. Tylor, pionierul britanic al acestei discipline. În introducerea (p.1) la Cultura primitivă (1871) el definește cultura ca “acel ansamblu complex care cuprinde cunoștințele, credințele, artele, morala, dreptul, obiceiurile și toate celelalte capacități și deprinderi pe care omul și le-a însușit ca membru al societății”. În aceeași lucrare, în capitolul I: Știința despre cultură E. B. Tylor enunță și late forme ale culturii: îmbrăcăminte, unelte, arme, dreptul de proprietate și căsătoria, învățătura morală și religioasă, pentru ca în capitolul II: Dezvoltarea culturii să afirme că “așa cum catalogul tuturor speciilor vegetale și animale dintr-o zonă prezintă lumea sa vegetală și animală, tot așa și recensământul tuturor faptelor vieții obișnuite ale unui popor reprezintă acel întreg pe care îl numim cultură”. De atunci încolo, paralel cu dezvoltarea studierii realităților culturale, se observă o proliferare extraordinară a semnificațiilor termenului de cultură, nu întotdeauna lipsită de ambiguități și confuzii. Răspunzând unei comenzi a UNESCO în 1952, antropologii americani Alfred Kroeber și Clyde Kluckhohn au descoperit în operele culturologilor, antropologilor și sociologilor nu mai puțin de 152 definiții ale culturii. Explicațiile ar consta în faptul că în abordarea culturii ca fenomen intrinsec uman, definițiile au privilegiat și au extins, prin extrapolare la întreaga realitate culturală: a. o definiție care viza un domeniu specializat al culturii (cu precădere cea spirituală); b. numai o structură particulară a culturii: tipul cultural, forma sau mediul cultural, omițându-se procesele culturale; c. identificarea culturii cu o realitate organică, subestimându-se realitatea supraorganică a sistemelor culturale cu normele lor proprii de funcționare și reproducere; d. reacțiile psihologice la dinamica realității culturale, în timp și spațiu.

Din punct de vedere tradițional conceptul de cultură este legat de noțiunea “cultura spiritului”, prin analogie cu ideea de cultură a ogoarelor. Ca și procesul agricol unde țelina bogată în posibilități nutritive, trebuie să fie lucrată și îngrijită pentru a da roade, tot astfel cultura spiritului presupune ideea mai generală a unei formații, pregătiri, educații morale și intelectuale, de care toate ființele umane, indiferent de varietatea etnică, rasială sau religioasă a grupurilor de care aparțin, ar trebui să beneficieze. Această concepție presupune ideea unui patrimoniu cultural, compus din bunuri și valori universale, transmise de la o generație la alta. Educația devine tot mai mult intenționată și programată și are funcția de a degaja normele comportamentului social. Sentimentul ordinii și al poziției omului în cosmos, devenite posibile pe baza asimilării și valorificării acestui patrimoniu cultural.

Ca înțeles fundamental, legat și de sentimentul original menționat mai sus cultura ia naștere și se definește în raport cu natura, opoziție valabilă nu numai pentru cultura materială, exterioară, dar și pentru cultura spirituală interioară, deoarece omul însuși, în alcătuirea sa specifică, este o unitate dintre biologic și spiritual, dintre natural și cultural. Grație omului, natura devine cultură, iar mediul social structurat de valori culturale unde omul dobândește adevărata sa natură umană. Cultura este detașare de natură, etapele creșterii culturale sunt etape ale umanizării, ale ridicării și emancipării spirituale a omului de servituțile sale naturale. Cultura cuprinde ansamblul fenomenelor social-umane care apar ca produse cumulative ale cunoașterii și, totodată, ca valori sintetice. Deși pot fi

definite ca valori-mijloc și nu ca valori-scop, valorile politice : libertatea, egalitatea, solidaritatea se înscriu pe traiectoria acestei emancipări, în procesul de asociere a oamenilor în formele complexe ale comunităților umane care reprezintă, totodată, un mediu social artificial opus forțelor entropice ale naturii.

Definiția cea mai concisă dată culturii este următoarea: cultura este elementul învățat al comportamentului uman. Determinativul “învățat” reprezintă diferența specifică a definiției deoarece, oricare ar fi formele unei culturi susceptibilă de a fi descrisă obiectiv, ele trebuie să fie învățate de către generațiile succesive ale unei populații, astfel acestea se pierd. Faptul că numeroase definiții ale culturii politice nu au cuprins, printre notele lor esențiale, dimensiunea istorică și națională, forța modelatoare a tradiției în câmpul axiologic, memoria colectivă vie a generat multe confuzii. Pe măsura evoluției în timp, orice cultură își articulează normele și valorile sale într-un sistem cultural care constituie elementele “supraorganice” ale existenței sale. Din acest punct de vedere, orice cultură este dotată cu o vitalitate, cu o capacitate de influență care transcende viața individuală a purtătorilor ei. În timp ce cultura, atribut al omului, se limitează la om, cultura, în totalitatea sa, depășește individul. Ca sistem cultural, cultura scapă de sub controlul omului și operează în limitele propriilor sale legități specifice. În aceasta constă autonomia relativă a culturii. Faptul că există un continuum cultural, în pofida schimbării constante a persoanelor al căror comportament este tot de cultură, demonstrează că orice cultură există în sine și domină viața oamenilor cu o necesitate oarbă.

Pe de altă parte, cultura este tot ceea ce în lume se datorează omului. Definiția subliniază că cultura este mai mult decât un fenomen biologic. Viața omului se desfășoară într-un cadru dublu: habitatul natural și mediul social. Ea conține toate elementele din caracterul omului adult pe care acesta le-a învățat în mod conștient de la grupul său. Faptul că omul a fost definit atât ca “zoon politikon”, “homo faber”; “homo symbolicus” sau ca “animal creator de cultură” arată legătura dintre cultură și politică. Această legătură este mediată prin procesele socializării politice și prin intermediul conștiinței politice. Oamenii așteaptă ca output-urile (rezultatele) imput-urile (investițiile; intrările) din sistemele politice și culturale să ducă la o stabilitate, sprijin și adaptare superioară a lor la cele două medii. După cum nici o societate nu poate trăi în anarhie, fără un sentiment minimal al ordinii sociale, nici o societate nu poate trăi fără o concepție despre lume sau fără o concepție despre univers, care îi asigură stabilitate, coeziune internă și echilibru. Slab înzestrat organic, neocrotit de natură, omul nu ar putea exista în hățișul fenomenelor care îl înconjoară fără credințe primare sau fără o concepție despre lume – expresia lor articulată și evoluată. Pentru om trebuie să existe o explicație comparativă, logică, rațională a lumii care îl înconjoară. Or, sensul concepției despre lume este de a combate confuzia, dezordinea, iraționalul fenomenelor și de a da sens, o structură rațională într-o lume în schimbare, o premisă pentru viața politică a omului. Concepția despre lume dă omului siguranță și convingerea fermă că lumea poate fi organizată într-un context mai larg – contextul ordinii și al valorilor. Privită din acest unghi, cultura apare în societățile umane și ca factor de unitate, atât între trăsăturile personalității cât și între diferitele personalități și comunități. Opera culturală este în primul rând continuitate și coeziune, pentru că nu există cultură fără tradiție. Schimbarea culturală nu poate fi percepută decât ca o parte a problemei stabilității culturale; nu se poate înțelege stabilitatea culturală decât în raport cu structura concepției despre lume.

Privită în ansamblul ei, cultura poate fi considerată ca procesul eliberării treptate de sine a omului de seviturile naturale și biologice. Activitatea politică este o componentă esențială a acestui proces, prin faptul că încercarea de a-și materializa scopurile, în fiecare din actele și atitudinile sale politice omul descoperă că stă în puterea lui de a descoperi și construi propria sa lume – o lume mai bună. Cultura politică nu poate renunța la căutarea unei unități de fond pentru această lume în care proiecția ei ideală contrastează adeseori flagrant cu manifestările ei fenomenale în fiecare moment al devenirii dramatice a conștiinței de sine a omului. Ea nu trebuie să ignore tensiunile și fricțiunile, opozițiile și conflictele între forțele obscure, inconștiente și forțele creatoare ale omului. Acestea nu pot fi reduse la un numitor comun. Ele tind spre direcții opuse și se supun unor principii diferite.

Dar aceste opoziții și conflicte relevă o funcție complementară în care contrariile sunt absorbite de identificarea scopului urmărit. Ceea ce unește aceste forțe contrare ale politicii sunt valorile. Culturală sau politică, valoarea se manifestă în conștiințe și în lume prin adaptare, transformare și reînnoire.

Comunicarea dintre valorile istorice și valorile contemporane se efectuează prin continuitatea temporală; fiecare generație le transmite următoarei în așa fel încât aceasta păstrează ceea ce a câștigat și o îmbogățește prin propria ei experiență. Prin vocația instauratoare a valorilor, cultura politică orientează acțiunile politice și permite dezvoltarea socială.

În al doilea rând, cultura politică îndeplinește un rol de angajare activă a solidarităților. În măsura în care valorile sunt imanente conștiințelor, în procesul participării la elaborarea valorilor acestea intră în relație, chiar dacă fiecare valoare se dezvoltă în conștiințe după aceleași modalități. Prin acțiunea politică, orientată de valori, oamenii stabilesc între ei relații durabile. Valoarea nu este destinată numai individului, ea devine un bun al întregii comunități. Adevărul nu este niciodată adevăr dacă el este adevăr doar pentru individ; libertatea și egalitatea nu sunt proiecții ideale ale unei aspirații singulare, ci trebuie definite prin relație, prin raportare la semen. Prin valorile solidarității, cultura politică unește între ele conștiințele generațiilor, le inoculează sentimentul securității sociale și al demnității și le facilitează participarea la universul axiologic al Cetății.

Ambiguitățile semantice ale conceptului de cultură politică

Termenul de “cultură politică” își câștigă un drept de cetate în terminologia politologică și, inclusiv, în științele politice după al doilea război mondial, mai ales în S.U.A. Acest lucru a fost posibil în contextul abordării comparative a sistemelor politice contemporane de către politologii și sociologii nord-americani și al convingerii lor că sistemele politice pot fi studiate cu ajutorul metodelor empirice (studii de caz, sondaje de opinie, chestionare, cercetări pe vaste eșantioane de subiecți etc.) întrucât comportamentele umane se pretează la observație, la analiză și la cuantificarea rezultatelor acestora. O sumară trecere în revistă a principalelor definiții ale culturii politice date de către aceștia trădează orientarea dominantă amintită mai sus, prin ipostazierea descoperirii și estimării metodelor de comportament, prin configurarea acțiunii politice ca principală notă a definiției. Începând cu primele concepții formulate despre cultura politică de către Gabriel A. Almond, pionierul acestei discipline în studiul “Comparative Political Systems” din *Journal of Politics*, vol. XVIII, 1956 și până la abordările recente ale sociologilor și politologilor din fostele țări ale Europei de Est, cu diferențe de grad și nu de natură sau de esență, definițiile culturii politice pun accentul pe dimensiunile cognitivă, afectivă și evaluativă ale modelelor de comportament, atitudinilor și valorilor față de fenomenul politic. În esență, definițiile nu diferă prea mult de definiția standard lansată de Gabriel A. Almond și Bingham G. Powell în 1956: “Cultura politică este un model de atitudini individuale și de orientări față de politică manifestate în rândul membrilor unui sistem politic. Ea este un domeniu subiectiv care stă la baza acțiunilor politice și care le conferă importanță. Astfel de orientări individuale cuprind câteva elemente: a. orientări cognitive, exacte sau mai puțin exacte pe tema subiectelor politice; b. orientări emoționale, sentimentul atașării, angajării, respingerii în raport cu subiectele politice și c. orientări estimative, aprecieri și opinii pe tema unor subiecte politice ceea ce, de obicei, presupune aplicarea unor standarde apreciative privind subiectele și evenimentele politice”¹

În aceeași ordine de idei, un alt politolog, Sidney Verba, coautor, împreună cu G. A. Almond și cu Lucian W. Pye, al mai multor lucrări pe temă, va defini cultura politică peste câțiva ani într-o perspectivă a istoriei mentalităților, cu conotații de conștiință politică: Cultura politică a unei societăți constă într-un sistem de credințe empirice, simboluri expresive și valori care definesc situația în care are loc acțiunea politică. Ea oferă orientarea politicii.” Pentru ca mai departe, în

¹ GABRIEL A. ALMOND: G. BINGHAM POWELL, *Comparative Politics. A. Development of Approach*. Boston, 1966, p.50

aceeași lucrare, același autor să precizeze: "Cultura politică a unei națiuni derivă, printre altele, din experiențele pe care indivizii le au în ce privește sistemul politic. O modalitate de descoperire a convingerilor politice este aceea de a observa modalitățile în care operează structurile politice. Aceste convingeri afectează și sunt afectate de modul în care structurile politice operează și există un cerc strâmt de relații între cultură și structură."²

Prin împrumutarea cuvântului "cultură" și aducerea sa în câmpul științelor politice, Almond și Verba își asumau conștient numeroase dificultăți, legate mai întâi de toate de complexitatea națională a acestuia. "Știm că antropologii utilizează termenul de cultură în moduri foarte variate și că, introducându-l în vocabularul sociologiei politice, riscăm să importăm atât avantaje, cât și ambiguitățile sale".³ Un reproș formulat la adresa studiilor psihoculturale, precum și a antropologiei culturale constă în recunoașterea faptului că sfera politicului constituie o subcultură distinctă, cu propriile reguli de comportament și cu procesele ei de socializare.

În schimb, politologul francez Maurice Duverger respinge termenul de cultură politică, considerând că există doar aspecte politice ale culturii. În opinia sa există doar subculturi (economică, politică, estetică etc.) ale căror valori nu sunt altceva decât valori de bază ale societății globale aplicate la un domeniu particular. (vezi Maurice Duverger, Sociologie de la politique, Paris, PUF, 1973)

Ce este, totuși, cultura politică? La doar 13 ani de la începutul carierei sale științifice, conceptul de "cultură politică" înregistra deja treizeci de definiții, arăta G. Patrick la congresul mondial al Asociației Internaționale de Științe Politice, desfășurat la Edimburg în anul 1967 (Cf. Ovidiu Trăsnea, Cultura politică și democrația, în "Societate și cultură", nr. 2/1991).

Doar din motive didactice, prezentăm mai jos câteva din definițiile de dicționar ale conceptului de cultură politică:

- "Totalitatea ideilor și atitudinilor în raport cu autoritatea, ordinea publică, responsabilitățile guvernamentale și instituțiile statului de drept, ca și modelele transmise prin intermediul educației școlare sau al vieții de familie. Importanța tuturor acestor factori și motivul pentru care au fost adunați laolaltă într-un concept cuprinzător constă în faptul că acesta oferă indicii suficiente asupra modului în care oamenii obișnuiesc să reacționeze la problemele politice". (David Robertson, Dictionary of Politics, Penguin Books, 1993)

- "Un concept care desemnează un set de credințe politice, de sentimente și valori care prevalează pentru o națiune la un moment dat. Deoarece filtrează percepțiile, determină atitudinile și influențează modalitățile de participare, cultura politică este un comportament major al jocului politic" (Matei Dogan și Dominique Pellasy, Cum să comparăm națiunile, Ed. Alternative, 1993)

La rândul său, eminentul politolog român, Silviu Brucan, „acest profet dezamăgit al democrației pe plaiurile mioritice, vede în cultura politică un antidot împotriva manipulării, un pom menit să dea roade numai în livada democrației:

- "Cultura politică este tocmai factorul menit a zădărnici manipularea politică a cetățeanului atât de către putere cât și de către partidele și politicienii demagogi.

- "Cultura politică însumează cunoștințe și experiență în domeniul politic, dar și credințe și mituri care țin de reprezentările colective ale unei comunități formate în virtutea unei tradiții. Toate acestea nu privesc doar elemente spirituale și psihologice, acestea fiind amestecate cu elemente materiale ca geografia și demografia țării, nivelul ei de dezvoltare economică și de bogăție. Deși dictatura și fascismul oferă cetățeanului o anumită experiență politică, adevărata cultură politică se formează în democrație" (Silviu Brucan, Îndreptar-dicționar de politologie, Editura Nemira, 1993).

După D. Kavanagh, cultura politică este o expresie prescurtată ce denotă mediul emoțional și atitudinal în care operează sistemul politic. Kenneth Jovitt propune distingerea a trei niveluri

² Sidney Verba, Comparative Political Culture In: Political Culture and Political Development, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1969, p.512; 514-515.

³ Lucian Pye, Political Culture In: International Encyclopedia of the Social Sciences, vol.3, New York, Toronto, London, 1968.

diferite de cultură politică a societății. Această interpretare cuprinde o anumită diferențiere a “regimului” și a “societății”.

Sesizând extrema dificultate a operaționalizării conceptului de cultură politică, J.R. Gibbins încerca în cartea sa Contemporary Political Culture; Politics in a Post-Modern Age (Sage, London, 1989, p.3), să identifice câteva din accepțiunile acestui concept în diferitele științe socio-politice. Astfel, Gibbins considera că se pot identifica:

1. definiții psihologice, care pun accentul pe orientarea individuală spre obiective politice;
2. definiții sociologice, care asociază orientările individuale și comportamentele sociale pe care acestea le provoacă;
3. definiții așa-numite “obiective”, în care cultura politică apare în termenii normelor și valorilor consensuale și normelor sociale;
4. definiții euristice, care oferă un tip ideal cu rol de a permite explicarea unor fenomen parțiale (comportament, credințe etc.);
5. definiții lingvistice-un discurs cu înțelesuri pentru un grup determinat;
6. definiții care fac referință la cultura națională, ideologii politice, ideologie dominantă.⁴

“Cunoașterea sistemului politic și expresia opiniilor asupra acestuia nu merg totdeauna împreună. Necunoașterea politică nu-i împiedică pe cetățenii “ignoranți” să aibă poziții asupra problemelor de politică generală. Amestecul de ignoranță și de voință de exprimare poate caracteriza anumite culturi. Este vorba de o voință de exprimare concomitentă cu o sărăcie a informației” (P. Perrineau “La dimension cognitive de la culture politique”. În: Revue française de la science politique, nr.1, 1985).

Definițiile de mai sus au ca trăsătură comună ideea că orice acțiune politică nu poate neglija mentalitățile, credințele politice, sentimentele și valorile care prevalează la un moment dat în cadrul unei categorii sociale sau al unei comunități (locale, regionale sau naționale).

Din considerațiile de mai sus pot fi conturate deosebiriile dintre culturile politice și ideologiile politice. Ideologia politică este o formă raționalizată a culturii politice, expresia publică a valorilor care configurează această cultură. Ca subsistem al sistemului cultural global ideologiile reprezintă un ansamblu relativ structurat de propoziții prescriptive și normative despre un sistem politic. Ele raționalizează interesele specifice de grup pe baza unui proiect de transformare socială. Deși sunt mai puțin coerente decât ideologiile, culturile politice sunt lipsite de intenționalitatea acestora; ele se bazează pe un fond general-uman în care experiențele comune sunt valorificate la nivelul orizontului de viață al comunității, în cadrul concepției despre lume.

Conceptul care desemnează toate atributele menționate mai sus este cel de cultură politică. Accesibil opiniei publice într-o formă grosieră prin intermediul mass-media, și conform căreia ar desemna îndeosebi cunoștințele politice ale unui individ, cultura politică este un termen care, aplicat spațiului politic, poate ajuta la evaluarea gradului de democratizare a unei societăți sau la eficacitatea unor acțiuni politice. Termenul a căpătat accepții diferite în raport de competența și intențiile celor care l-au realizat. Se pare că un autor care a folosit foarte des acest concept avea dreptate când considera că “există primejdia ca termenul de cultură politică să fie folosit ca o verigă de legătură ce lipsește în orice loc ce nu poate fi explicat în analiza politică”.⁵

Acestei tematici îi dedică G. Almond și Sidney Verba o cercetare de mari proporții, efectuată în perioada 1958-1963 în cinci țări: S.U.A., Marea Britanie, Italia, Germania și Mexic pe un eșantion de 1.000 subiecți anchetați în fiecare țară. Obiectivul central al acestei anchete este descoperirea fundamentelor culturale ale democrației (preocupare centrală în cadrul școlilor funcționaliste din antropologie), adică a regulilor operaționale care permit fuziunea dintre structurile primare ale societății (familie, grup, națiune) și structurile politice (regim, instituții, roluri, norme și valori politice).

⁴ Cf. STĂNCIUGELU ȘTEFAN, Ideal-tipuri și tipuri reale în cultura politică românească. În: Sfera politicii, nr. 21 octombrie 1994.

⁵ LUCIAN PYE, op. cit., p.238

Plecând de la cele trei dimensiuni ale culturii stabilite de Talcott Parsons în Sistemul social, G. Almond și S. Verba evidențiază trei dimensiuni ale culturii politice care fac din ea “un ansamblu de trăsături culturale pertinente pentru analiza fenomenelor politice” mai curând decât “un ansamblu de atitudini și de orientări ale indivizilor față de un sistem politic”⁶ ceea ce ar distinge-o foarte greu de cultura socială generală, având și orientări față de un sistem social determinat.

1. Dimensiunea cognitivă. Fiecare individ, indiferent de gradul pregătirii sale sau de status, posedă un ansamblu de cunoștințe mai mult sau mai puțin structurate, mai mult sau mai puțin riguroase, despre sistemele și fenomenele politice. Evenimentele cotidiene îl pun în contact nemijlocit cu realitatea politică, iar presiunea mediului și bombardamentul informațional îl obligă, oarecum, să conștientizeze această realitate. Astfel el știe câte ceva despre instituțiile supreme ale statului, despre liderii și partidele politice, despre evenimentele politice importante la nivel mondial.

2. Dimensiunea afectivă cuprinde latura emoțională a valorilor politice sau sociale, atitudinea de atașament, de respingere sau de refuz față de fenomenele sau instituțiile politice. Ea are un rol important în formarea atitudinilor. Cunoștințele sau informațiile politice sunt primite mai ușor când există o personalizare a relațiilor politice, adică atunci când ele provin de la o rudă, de la un prieten, de la un lider care suscită o admirație personală, independent de politica dusă.

3. Dimensiunea evaluativă cuprinde judecățile de valoare despre fenomenele și realitatea politică. Fiecare apreciază viața politică în funcție de o scară de valori ierarhizată. Adeseori, aceste valori și dimensiuni ale culturii politice apar într-o unitate indisolubilă; de cele mai multe ori ele sunt interdependente. Evaluarea fenomenelor politice necesită cunoștințe politice. Cunoștințele politice sunt însă modelate și orientate de sentimentele politice față de o ideologie, de un lider, de un program de guvernare. La rândul ei, dimensiunea cognitivă oferă un ghid orientativ pentru atitudinile și opiniile politice în acest joc dialectic dintre subiectiv și obiectiv. De regulă, cunoștințele politice reprezintă etape necesare în procesul de consolidare și interiorizare a atitudinilor și opiniilor politice în convingeri. De altfel, în structura combinată a celor trei dimensiuni în cadrul convingerilor politice, elementul cognitiv prevalează față de cel afectiv și evaluativ, spre deosebire de atitudini sau opinii care au preponderență în formarea credințelor primare. Elementul cognitiv în formarea convingerilor poate fi asemuit cu o structură de rezistență care asigură coerență și trăinicie celorlalte componente ale edificiului. În această privință, o problemă deosebit de delicată pentru operaționalizarea conceptului de cultură politică o reprezintă raportul invers proporțional dintre informația și cunoașterea politică, pe de o parte, și intensitatea și durată în timp a exprimării politice, pe de alta. Evident, în lipsă de cunoștințe politice, credințele se formează mai ales pe baza dimensiunilor afective și evaluative. Acest lucru se vede în special în timpul campaniilor electorale și al alegerilor propriu-zise când lipsa de cunoștințe politice, deci de convingeri politice ferme, facilitează spațiile de manevră ale manipulării, când promisiunile demagogice ale politicienilor găsesc un teren virgin în această labilitate psihică a opiniilor și atitudinilor, în lipsa unei platoșe de apărare a valorilor și normelor rezultate din convingeri. În această ordine de idei, fenomenul politic postrevoluționar din țările Europei de Est este deosebit de instructiv. Revenirea în forță a comuniștilor, “rebotezați” în partide democratice la putere justifică valabilitatea schemei tripartite propusă de Almond. Greutățile inerente tranziției la un alt sistem politic au favorizat formarea credințelor politice pe baza dimensiunilor afective și evaluative, alimentate de nostalgia “statului social” comunist. Nu poate fi vorba de un “fanatism al ignoranței”, deoarece perceperea subiectivă a realităților politice și economice i-a determinat pe acești oameni să iasă în 1989 în stradă și să-și sacrifice viețile pentru libertate. Prin urmare, nu a existat ignoranță, iar dimensiunea afectivă și evaluativă a comportamentului nu a deformat cunoașterea exactă a situației. Și aceasta în condițiile în care lupta împotriva totalitarismului a fost dusă în numele unor valori care păreau definitiv înăbușite în conștiința colectivă de către dogmatismul comunist.

Din acest paradox se poate trage concluzia că fenomenele culturii politice nu pot fi analizate și înțelese decât dacă sunt înserate în ansamblul dinamic mai vast al culturii naționale, atât pe verticala

⁶ J.P.COT:J.P. MOUNIER, Pour une sociologie politique, vol.2, Paris, Ed. Du Seuil, 1974, p. 16.

istoriei cât și pe orizontala acțiunii politice. Numai astfel se poate înțelege cum valorile sunt ordonate pe axa devenirii în viziunea cea mai adâncă despre existență, conform unei matrici caracteriale, în cazul nostru solidaritatea socială, protecția socială, egalitatea. Or, una din comportamentele matricii caracteriale a culturii politice este instinctul comunitar, calitate prin excelență a lui homo sapiens, care operaționalizează memoria istorică și socială colectivă în norme de comportament.

“În funcție de dimensiunile cognitive, afective și evaluative ale culturii politice pot fi detectate trei stări de spirit ale populației unei țări în raport cu politicul: acord, apatie și alienare. Acordul presupune împletirea celor trei dimensiuni: cunoaștere, afectivitate, evaluare. Apatia înseamnă existența cunoștințelor politice, dar manifestarea indifferenței pe plan afectiv și apreciativ. Alienarea denotă existența cunoștințelor politice, dar și a lipsei de simpatie față de sistemul politic. Cu cât stările de apatie și alienare sunt mai numeroase în societate cu atât instabilitatea sistemului politic este mai accentuată”.⁷

Din combinarea acestor trei dimensiuni, G. Almond și Sidney Verba elaborează trei modele de cultură politică: cultura parohială (locală sau provincială); cultura de supunere (de subordonare) și cultura participativă. Pentru a individualiza fiecare din aceste tipuri autorii recurg la noțiunea de congruență dintre cultură politică și o structură politică. Astfel o cultură politică parohială corespunde unei structuri politice tradiționale descentralizate la nivelul regiunii, ținutului, satului. În cadrul acestei culturi nu există un interes deosebit pentru problemele de politică națională sau sistemul politic național; accentul cade pe problemele politice de interes local. Aici, în comunitate, preotul, seniorul, învățătorul sunt liderii locali, iar biserica, școala și primăria sunt instituțiile politice centrale. Cultura politică de supunere corespunde unei structuri autoritare și centralizate la nivel național. Subiecții acestei culturi sunt conștienți de existența sistemului politic național dar se mulțumesc cu o atitudine de pasivitate în privința participării la conducerea politică, din cauză că matricea caracterială a acestei culturi, prin cele două valori politice de bază; autoritate și loialitate le-a inoculat o “conformitate de automat” și i-a determinat să delege problemele libertății și inițiativei lor unui lider puternic, în schimbul protecției acestuia. În cadrul culturii participative cetățenii sunt conștienți de mijloacele lor de acțiune asupra sistemului politic ca și de posibilitatea lor de a influența cursul evenimentelor politice prin mijloacele specifice participării democratice: referendumuri, alegeri, acțiuni de protest, greve etc. Cultura politică participativă corespunde unei structuri politice democratice. Acestor trei tipuri de cultură politică le corespund trei tipuri de personalități, fiecare cu o psihologie politică proprie: parohialiști (provincialii); supușii și participanții (cetățenii activi din punct de vedere politic). Firește, ar însemna să minimalizăm meritele acestei construcții impozante dacă am bagateliza, prin recurgerea la explicații de tipul reflectării mecanice, raporturile dintre cultură și structurile politice din diferite sisteme politice naționale, prin acest fel de determinism. Pentru că așa cum nici un fenomen nu poate fi în stare izolată, ci numai în curgerea continuă a conexiunilor universale, nici culturile politice nu pot exista în stare pură, izolate de altele viețuind pe harta națională ca niște unități geografice aflate în carantină. Există un dialog permanent între culturi, o circulație de teme, motive, elemente de la o arie culturală la alta, o modelare reciprocă a lor în funcție de mai multe variabile: natura regimului politic, gradul de conștientizare a procesului politic; gradul de participare și de educație civică. Așa cum orientările politice ale unui individ conțin în grade diferite elemente ale culturii parohiale, de supunere și participative. Proporția dintre aceste elemente este dată de variabilele arătate mai sus la care se adaugă impactul tot mai mare al mass-media asupra omogenizării culturale naționale precum și dezvoltarea instrucției școlare. Introducând evenimentele cotidiene în intimitatea fiecărui cămin, mass-media creează un spațiu al conștiinței naționale unde asumarea unui destin comun creează o nouă sensibilitate pentru activitatea politică. Pătrunderea mass-media în cele mai arhaice zone sapă progresiv la temelia culturilor parohiale, după cum modernizarea politică și tendința

⁷ Cultura politică. În: Politologie (Manual editat de A.S.E.), București, Editura Didactică și Pedagogică S.A., 1992, p.216.

inexorabilă spre democratizare minează bazele culturii de supunere. Totuși, chiar în lumea noastră, a integrării și a interdependențelor tot mai accentuate dintre zone, regiuni și state unele clivaje dintre culturile politice se mențin, altele noi apar. Astfel, la clivajele dintre culturile politice de stânga sau dreapta, mediate sau radicalizate ideologic, sau pe lângă clivajul dintre cultura politică a elitei intelectuale a țării și cultura maselor țărănești, apar altele noi cum ar fi clivajele politice ale grupurilor etnice, rasiale, ecologice, sexuale etc.

Din combinarea celor trei tipuri de culturi pot să apară următoarele forme hibride: parohială – de supunere; participativă – de supunere; parohială – participativă. Cultura politică a unei țări este o cultură mixtă, combinând în proporții variabile cele trei culturi în funcție de criteriile arătate mai sus. Ceea ce echilibrează armonios cele trei componente ale culturii mixte este cultura civică. În ancheta lui Almond și Verba aceasta arată corelația necesară dintre participarea socială, dintre cooperarea politică și cea socială în cadrul sistemului social global, cu alte cuvinte funcționarea eficientă a unui regim democratic. Ipostaziind contribuția la funcționarea unui sistem democratic drept valoarea centrală a culturii politice și civice, Almond și Verba măsoară gradul de cultură politică al fiecăruia din cele cinci țări cu ajutorul următoarelor coordonate: ansamblu de cunoștințe; gradul de angajare partizană; componenta politică subiectivă; modalitățile acțiunii politice; aprecierea sistemului politic. Comparând datele obținute, Almond și Verba constată că numai cultura participativă democratică din S.U.A. și Marea Britanie realizează gradul necesar de fuziune între structurile primare ale societății (familie, grupuri etc.) și structurile politice prin intermediul cooperării, interacțiunii și împărtășirii în comun a unor valori precum: încrederea în celălalt, stima, generozitatea. Italia și Mexicul ar avea o cultură parohială: Germania – una de supunere. În toate cele trei țări s-ar constata o ruptură între atitudinile politice și cele sociale. Pe câtă vreme, americanii și britanicii au o “orientare democratică echilibrată”, Italia s-ar caracteriza printr-o cultură politică de alienare, Germania printr-o cultură politică de supunere, iar Mexicul printr-o cultură contestatară, compusă concomitent din nemulțumire și aspirații, deci alienată. Autorii explică, “deviațiunile” de la modelul democratic al culturii politice prin rupturile provocate în evoluția spre democrație din aceste trei țări: revoluția din 1910 în Mexic, totalitarismul fascist și nazist în Italia și Germania.⁸

Se știe că raportul dintre cultura politică și democrație trebuie să fie mediat și de alte paradigme explicative. De pildă, dezvoltarea economică, particularitățile naționale, jocul forțelor istoricești culturale pot favoriza dezvoltarea democrației, ca expresie a culturii politice participative, după cum o pot și bloca. Totul depinde de logica situațiilor de interacțiune între micro și macropolitic, între actori și evenimente, deoarece prin acest joc se creează identitățile colective și sistemele de atitudini.

În cultura de participare, cetățenii se gândesc că pot influența mersul sistemului politic prin diverse mijloace de care dispun. Acest tip de cultură este rezultatul gradului înalt de organizare și educație al cetățenilor și reflectă experiențele lor politico-istorice specifice.

Cu toate diferențele majore dintre ele, cele trei tipuri de cultură politică nu se găsesc în formă pură. Din combinarea acestora apar alte trei tipuri de cultură politică: parohială de supunere, de supunere participativă, parohială – participativă. Cultura politică a unei țări poate fi o mixtură a celor trei tipuri politice abstracte aflate în proporții variabile în funcție de natura regimului politic și de gradul de cultură generală a membrilor societății. O cultură politică având un caracter mixt este o cultură civică. “Deși este o cultură politică predominant participativă, totuși ea înglobează, în mod armonios, și elemente ale culturii parohiale și ale culturii de supunere, altfel cetățenii ar fi pe baricade în fiecare săptămână”, apreciază H. Elcock în *Political Behavior* (Methnen Ltd, Londra, 1976). Cultura civică este o cultură politică definită prin raportare la valorile politice democratice. Ea este specifică regimurilor democratice, favorizându-le funcționarea și dezvoltarea. Unii autori,

⁸ G. ALMOND: SIDNEY VERBA, *Cultura civică. Atitudini politice și democrație în cinci națiuni*. București, Editura Dn Style, 1996.

precum G. Almond și Verba, presupun că o astfel de cultură civică este în concordanță cu principiile și modul de funcționare a modelului britanic sau nord-american.

Cultura politică poate fi analizată în raport cu societatea ca întreg sau cu diferite părți componente. În funcție de cum se raportează la sistemul politic diferitele subdiviziuni ale societății, există mai multe criterii pentru definirea diferitelor substructuri politice. Astfel, după criteriul regional există substructuri politice regionale aflate într-un anumit raport cu cultura națională; după criteriul clasei există substructuri politice ale diferitelor clase și categorii sociale. Apreciind că sistemul politic funcționează la trei nivele (sistemic, procesual și nivelul politicii), G. Almond arată că acestea funcționează simultan. Pornind de la aceste considerații, Almond tratează cultura politică din trei perspective: cultura sistemului, cultura procesului și cultura politicii (a orientării spre politică). El departajează sistemul în trei niveluri: comunitatea politică, regimul politic și autoritățile politice.

Cultura politică va include informațiile deținute de cetățeni în raport cu sistemul politic, sentimentele și aprecierile referitoare la efectele sistemului asupra sa. Totodată, presupune și acceptarea de către cetățeni a modului în care guvernării au ajuns la putere, precum și evaluările cetățenilor asupra oamenilor politici, sentimentele lor față de cei care mențin sistemul în stare de funcționare. Există unele situații în care atitudinea față de comunitate, regim și autoritate sunt distincte: cetățenii pot avea un puternic simț național și, deci, susțin comunitatea politică, ei pot sprijini sistemul politic chiar dacă dezaprobă autoritățile sau, invers, pot sprijini autoritățile și nu structurile regimului.

Cultura procesului politic include două probleme principale: influența individului asupra procesului politic, manifestarea personalității sale în acest domeniu și relațiile cu alți factori. După gradul de conștientizare a procesului politic și de potențială influență asupra acestuia, cetățenii unei țări pot fi diferențiați în trei categorii: parohialiști (localiști), supuși și participanți.

Prin ce este specific conceptul de cultură politică în cadrul științelor sociale? Școala politică americană care de fapt, a produs această noțiune evidențiază importanța sa în măsurarea gradului de democratizare. “Pentru ca o societate democratică să funcționeze, dincolo de aspecte precum existența economiei de piață, a unei clase de mijloc importantă numeric, a profesionalizării elitei politice, este nevoie de o componentă naturală, numită de unii cercetători “competență civilizatoare”, care devine o condiție necesară a integrării în lumea contemporană” (Cristian R. Pîrvulescu, *Cultura politică - un instrument teoretic pentru estimarea adaptării la schimbare a societății românești*, *Sfera politicii*, nr.21, oct. 1994).

Plecând de la caracteristicile generale ale unei comunități, noțiunea de cultură politică facilitează analiza atitudinilor individuale în raport cu regimul politic, respectiv încrederea în sistemul politic, cunoașterea modului de funcționare și satisfacția față de procedurile de guvernare. Cu toate că, în general, cultura politică este înțeleasă ca o componentă unitară a unei comunități statale, este mult mai relevant pentru analiza politică dacă se pot face diferențieri între diferitele tipuri de subculturi, spre exemplu ca acelea ale elitei și ale maselor, sau ale grupurilor profesionale, religioase, etnice ș.a.m.d. Cel mai adesea, disfuncționalitățile unui sistem politic de datorează diferențelor de cultură politică dintre grupuri și inadecvării modelului propus de clasa politică cu credințele și comportamentele politice ale societății globale.

Sociologul Zoltan Rostas atrage atenția asupra unui alt aspect al culturii politice: gradul ridicat de imobilitate al acestuia, faptul că deprinderile de a reacționa la stimulii politici se dobândesc și se schimbă foarte greu, nefiind influențate de crearea unor instituții sau structuri sociale cât și de internalizarea unor valori sau modele comportamentale. “Aceste deprinderi sunt determinate de experiența istorică a comunității, însușite în cursul socializării politice. Diferitele experiențe istorice dau naștere la culturi politice diferite. Atitudinile caracteristice diverselor grupuri, comunități, epoci etc. pătrund în adâncul caracterelor sociale, determinând astfel comportamentul politic. Acesta este – printre altele – motivul pentru care considerăm iluzorii tentațiile iluministe de a determina schimbarea culturii politice prin școală, mass-media etc. Prin școală se pot transmite cunoștințe, dar nu pot fi schimbate comportamentele afective, valorile de mentalitate. În ciuda acestei rigidități,

cultura politică, ca ansamblu supraindividual, poate suferi schimbări – dar numai în cadrul practicii sociale. În această privință, pozițiile se împart între cei care insistă asupra caracterului activ al culturii politice asupra instituțiilor, alții, dimpotrivă, susțin că instituțiile pot influența cultura politică. Pe baza observațiilor noastre, înclinăm să credem că, pe scurtă durată, instituțiile nu pot influența esențial cultura politică a oamenilor, pe termen lung însă există o influență reciprocă”. (Zoltan Rostas – Ce au făcut oamenii cu dictatura?, *Sfera politicii*, nr.12, decembrie 1993).

O altă componentă a culturii politice este construită din setul de cunoștințe, credințe, sentimente, judecăți de valoare pe care oamenii le au despre ceilalți actori politici. În relațiile din domeniul politic, problemele încrederii politice și ale ostilității politice sunt foarte importante. Voința oamenilor de a coopera cu alții în vederea realizării unor scopuri politice, precum și voința liderilor de a forma coaliții cu alte grupuri depinde în mare măsură de încrederea politică. Problema ostilității este o componentă esențială a relațiilor dintre grupuri și indivizi în cadrul unei societăți. Acțiunile agresive pot fi atât răspunsuri directe la o stare de tensiune latentă, cât și reacții ocazionate de atacul direct al oponentului. Problema încrederii și ostilității este corelată cu cea a consensului politic, acesta fiind un acord mai mult sau mai puțin complex asupra fundamentelor puterii politice, asupra structurii instituționale și ierarhice, asupra organizării politice a comunității. Orientarea spre politică se referă atât la atitudinile grupurilor sociale și politice, ale indivizilor față de deciziile politice, cât și la distribuirea la nivelul întregii societăți a valorilor politice, cum sunt: binele, securitatea socială, libertatea. Un element important al culturii politice se referă la modul în care este percepută societatea prezentă față de societatea ideală, la sesizarea faptului dacă societatea prezentă se îndreaptă spre standardele ideale sau se îndepărtează de acestea.

Conform opiniei lui S. Verba, cultura politică include convingerile politice, ce sunt reprezentări, idei, principii, judecăți de valoare ce motivează și călăuzesc relațiile unui individ sau ale unui grup social în cadrul domeniului politic. Cultura politică realizează o legătură între evenimentele politice și comportamentul indivizilor ca reacție la aceste evenimente.

Convingerile de bază sunt afectate adesea de memoria asupra evenimentelor politice anterioare, în același timp evenimentele contemporane fiind decodificate în perspectivă istorică.

Sistemul convingerilor fundamentale constă în credințe existențiale, valori generale care ordonează scopurile comportamentului, norme care reglementează mijloacele întrebuintate pentru atingerea acestor scopuri precum și atașamente emoționale.

Între cultura politică și cultură, în sens larg, există o legătură cu dus și întors: în primul rând setul de convingeri politice pe care individul și le formulează este o componentă a totalității convingerilor acceptate de el, apoi pe de altă parte, convingerile de bază și valorile unei culturi joacă un rol major în structurarea culturii politice. Relația dintre structura convingerilor de bază și convingerile politice este de mare importanță pentru înțelegerea atitudinilor politice.

Atitudinea politică reprezintă o modalitate de raportare a individului sau grupului social la problemele, fenomenele și procesele politice pe care le apreciază într-un anumit mod. În conținutul atitudinii politice, elementele cognitive și evaluative sunt impregnate de o încărcătură emoțional-afectivă deosebită. Organizând, pe baza valorilor, convingerile politice, ordonând reprezentările cognitive, atitudinile politice au un rol important în declanșarea comportamentului politic și în pregătirea unei acțiuni politice. Organizarea și coerența sistemului atitudinilor politice se realizează prin intermediul a două dimensiuni fundamentale: preferința pentru principalele mize politice sau principalii actori ai vieții politice și angajarea în activitatea politică. Aceste două dimensiuni se află în interacțiune și caracterizează orientarea politică a individului.

Sistemul atitudinilor, cuprinde dimensiunea cognitivă (percepții, reprezentări și concepte), dimensiunea afectivă și dimensiunea evaluativă (valorile și normele). Cultura politică este o orientare subiectivă către politic, orientare rezultată din internalizarea modelelor stabile ale interacțiunii valorilor, codurilor, normelor politice. Valorile produse de cultura politică orientează individul, îi dau posibilitatea să se identifice cu un anumit grup, însușindu-și obiectivele acestuia. Valorile îi spun individului pentru ce trăiește, codurile îi arată cum.

1.3. Cultura politică din România – prezent, trecut, viitor.

Majoritatea analiștilor autohtoni și străini consideră că românii nu au beneficiat de condiții favorabile și implicit de premise pentru edificarea unei culturi politice de tip democratic. Printre aceste condiții și premise autorii în cauză nu menționează însă condițiile istorice vitrege care au împiedicat construcția statului, a instituțiilor politice și implicit, a culturii politice din România. Chiar dacă cultura politică este o componentă unitară indispensabilă oricărei comunități umane, coeziunea ei simbolică este asigurată de diversitatea în unitate a diferitelor subculturi ce o compun: cultura politică populară; cultura elitelor; cultura instituționalizată oficializată, cultura diferitelor clase sociale etc. Numitorul comun al acestor substructuri este că sistemul lor de norme și valori fundamentează, dintr-o perspectivă locală și funcțională, sistemul general de norme și valori. din această perspectivă, documentele folclorului nostru (baladele istorice, doinele cu caracter social, poezia muncilor de peste an, snoavele etc.) trădează, indubitabil, existența unei culturi naționale, cel puțin pe două paliere: începuturile cristalizării unei conștiințe naționale, ca reacție a unui grup primar față de presiunea mediului extern și coagularea valorilor politice în două structuri “slobozenia dinăuntru” și “slobozenia dinafară” de care vorbea Alecu Russo.

Teza insistent afirmată că în România nu au existat antecedente istorice favorabile și, implicit, premisele pentru manifestarea unei culturi politice de tip democratic se bazează pe aserțiuni ideologice: 1. modelul democrației civice occidentale ca singurul model valabil; 2. lipsa de tradiții democratice în istoria românilor. În această privință este utilizat (cu voluptate aproape) un adevărat arsenal propagandistic care atestă fie reaua credință, fie o profundă lipsă de cunoaștere a istoriei naționale. Argumentele cel mai des utilizate sunt: lipsa de consecvență sau superficialitatea; sentimentul mioritic al resemnării; înapoierea economică și tranziția greoaie de la epoca medievală la cea modernă: obediență tradițională a religiei majoritar ortodoxe față de puterea politică. Toate acestea ar fi contribuit la crearea unui mod specific de raportare a societății românești la fenomenul politic, raportare în care gradul de participare politică și rolul liderului politic paternist au fost indicatorii cei mai des utilizați pentru a defini cultura civică, democratică: “Conform acestor două criterii, în România interbelică participarea politică era limitată la o categorie extrem de restrânsă, cultura politică includea valori mai apropiate de un regim autoritar sau chiar despotice de tip oriental decât de o democrație liberală, astfel încât, deși exista o Constituție care garanta votul universal și aveau loc periodic alegeri aproximativ libere – cu multe nereguli – este foarte greu să se vorbească de niște veritabile antecedente democratice ale României, de o veritabilă cultură politică de tip democratic a românilor”, apreciază - simptomatic pentru acest punct de vedere – Alina Mungiu în volumul: Românii după '89 – Istoria unei neînțelegeri (Ed. Humanitas, 1995).

Aceste concluzii sunt argumentate, și în istoria României anilor 1990-1995, prin numeroase exemple privind raporturile sociale antidemocratice, metode politice brutale, prin recursul la naționalism sau prin faptul că puterea politică este concentrată în mâna unei oligarhii tehnocratice de esență criptocomunistă.

În special, Biserica ortodoxă română devine calul de bătaie preferat al partizanilor culturii politice democratice. Ea este transformată în țap ispășitor pentru cultura politică de supunere și pentru inexistența societății civile în România. Cei care se grăbesc să vadă în ortodoxie terenul privilegiat pe care a germinat totalitarismul comunist trec sub tăcere forța modelatoare a spiritualității ortodoxe, raportul strâns dintre valorile morale și cele sociale la nivelul comunității prin comuniune. Biserica ortodoxă nu s-a implicat efectiv în viața politică precum Biserica catolică. Ea s-a supus de bunăvoie puterii politice conform tradiției moștenite de la Bizanț care în formula cezaro- papistă a lui Justinian: “un împărat; un stat; o Biserică” vedea singura soluție de coeziune și rezistență a Imperiului în fața năvălirii popoarelor migratoare care-i amenințau frontierele. Evident nu intră în economia acestui curs, să calculăm consecințele pe planul valorilor spirituale, ale luptei pentru hegemoniile dintre puterea temporală și puterea spirituală. În plus, având în Papă conducătorul suprem infailibil, Biserica Catolică, Vaticanul au devenit de mai multe ori în Evul Mediu o

veritabilă forță transnațională care anticipa fenomenul actual al globalizării. Reacțiile violente ale unor Biserici naționale (vezi cazul Franței în epoca lui Filip cel Frumos) puneau sub semnul întrebării infaibilitatea deciziilor papale dar, totodată, evidenția și contradicțiile de interese dintre puterile temporale naționale și puterea spirituală transnațională, interese care nu aveau câteodată nimic din sanctitatea valorilor religioase. Idealul Bisericii Catolice de a realiza, Republica Christiana, după modelul Imperiului Roman de Apus, a grăbit procesul de apariție a statelor naționale în Occident, a monarhiilor puternic centralizate, tocmai ca o reacție a prinților la imixiunile Vaticanului în treburile interne ale regatelor. Departe de noi gândul de a nu recunoaște merite incontestabile Bisericii catolice în evoluția culturii și civilizației occidentale. Dar noi vrem să restabilim relația dintre cele două Biserici creștine rareori în termenii ei firești: idealizarea uneia nu trebuie să aibă loc pe seama denigrării totale a celeilalte.

Încercarea patriarhului Georgios Gemisthon Plethon de a mai salva ceva din Imperiul Bizantin prin recunoașterea condițiilor impuse de Roma în vederea unirii, în schimbul ajutorului militar, s-a soldat cu un eșec (1439). Dezastrul de la Varna (1444), cu mai mult de 30.000 de morți, a arătat Occidentului că pentru o bună perioadă de timp balanța raportului de forțe se înclinase în favoarea Imperiului Otoman. Transformarea multor regiuni din nord-estul Europei în pașalâcuri și raiale, ca și Edictul de toleranță dat de sultanul Mehmet al II-lea după căderea Constantinopolului (1453) pentru practicarea cultului creștin, au fixat noile reguli și condiții manifestărilor Bisericii ortodoxe. Patriarhia de la Constantinopol a fost redusă la un centru de coordonare administrativă și dogmatică a bisericilor naționale: ea nu putea să se erijeze într-un centru de coordonare a rezistenței antiotomane sau de elaborare a unei strategii de eliberare decât într-un mod subteran, mediat. Ea nu avea nici forța economică necesară, nici legitimitatea politică pentru a se lupta cu puterea otomană. Singura modalitate care i-a rămas la îndemână au fost circuitele culturale dintre centrul de iradiere spirituală a Sfântului Munte și focarele de cultură și învățătură care erau bisericile și mănăstirile. Această retragere din fața Istoriei, în “carapacea tradiției” a permis Bisericii ortodoxe concentrarea eforturilor în direcția construcției naționale, a păstrării și revigorării sentimentului național. Dacă în majoritatea țărilor catolice înalții prelați au influențat decizii majore de politică internă sau externă, erijându-se, după caz, în reprezentanți ai unor interese geopolitice prea puțin pioase, Biserica ortodoxă a rămas mai mereu în afara politicului, oficial privind lucrurile. În realitate, ierarhii acestei biserici ai voievozilor, domnitorilor, ei realizând o nouă sinteză între formula cezaro-papistă și teoria ministeriatului a Sfântului Pavel și anume în maxima lui Iisus Hristos: “Dați Cezarului ce-i al Cezarului și lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu”. Dar această supunere a Bisericii Ortodoxe în fața politicii de stat se baza pe o comuniune mai adâncă dintre domnitor și prelați, anume pe identitatea de esență a idealului politic. Ea se baza pe ethosul mai adânc al construcției naționale în care ambele puteri erau una. Tulburătoarea intuiție a lui Nicolae Iorga, după care în țările sud-est europene națiunea a creat statul față de Occident unde statul a creat națiunea se verifică în evoluția Bisericii ca Ecclesia (comunitate) din primele secole creștine până în Evul Mediu. În sensul că, în lipsa structurilor și instituțiilor statale, Biserica a conservat în cadrul structurilor ei administrative, acele embrioane ale vieții de stat, precum “republicile țărănești” sau obștile sătești. Două exemple sunt deosebit de edificatoare în această privință: 1. Curtea Domnească și Mitropolia Ungro-Vlahiei fac corp comun împotriva prozelitismului luteran-calvin și tipăresc primele cărți de cult în limba română, între 1559-1561, prin diaconul Coresi, la Biserica Sfântul Nicolae din Scheii Brașovului; 2. Iluminismul românesc din Principate s-a dezvoltat în jurul episcopului Chesarie din Râmnic, pe tema unității Daciei, ca o reacție la influența culturii și limbii grecești, exercitată de Mitropolia de la București. Calul de bătaie al criticilor la adresa Bisericii ortodoxe este supunerea în fața totalitarismului comunist. Într-adevăr, regimurile comuniste au făcut din ateism, ca parte componentă a concepției materialiste despre lume și viață, o armă teribilă împotriva Bisericii. Reacția Bisericii ruse la politica de înregimentare prin înfometare, inițiată de Lenin în 1919-1920, când și-a vândut din sfintele odoare pentru a da populației alimente, a fost drastic sancționată de bolșevici prin elaborarea unui plan strict secret de demolare a lăcașurilor de cult, în numele

eliminării mentalităților retrograde și a obscurantismului religios. Iar Vaticanul a asistat neputincios la instalarea regimului comunist în Polonia, Cehoslovacia și Ungaria, de teama celor 300 de divizii ale lui Stalin în Europa, în vreme ce încheiase concordante cu regimurile fascist și nazist pentru recunoașterea drepturilor și libertăților catolice.

Vectorul religios al culturii politice în România iese mai bine în evidență dacă urmărim impactul valorilor religioase pe planul societății civile asupra normelor morale de conviețuire și de comportament, asupra solidarității și întraajutorării umane. Aici Biserica, prin slujitorii ei, avea un câmp de acțiune pe care politicul nu-l putea controla, iar ajutorul material (element central în prozelitism) nu era decisiv. Prin căldura iubirii și puterea exemplului preotul putea să fie un reper pentru viața comunității, așa cum l-a descris N. Kazantzakis în Hristos răstignit a doua oară. După 1989, când condițiile social-politice, o permit această vocație a preotului-cetățean, implicat activ în viața parohiei sale, capătă tot mai multă consistență în raport cu o recrudescență a religiozității. Spre cinstea lor, tinerele generații de preoți se implică tot mai mult în destinul comunităților, cu entuziasmul și curățenia sufletească specifice vârstei. Sondajele de opinie din ultimii ani care situează Biserica pe primul loc în încrederea populației în instituțiile statului trădează nevoia unui nou cadru transcendent și de devoțiune. În condițiile în care pierderea locurilor de muncă, greutățile inerente tranziției, nesiguranța zilei de mâine îl aruncă pe individ în brațele disperării, credința rămâne unul din sentimentele profunde ale identității sale care-i conferă un sens și o certitudine a existenței. Iată cum prin consens, prin acordul fundamental asupra valorilor religioase, Biserica poate deveni o forță majoră în democratizarea societății românești și în tranziția la economia de piață.

Dar vectorul religios este doar o componentă a culturii politice, important, fără îndoială. Alături de el și cu o pondere mai mare în formarea sistemelor de reprezentări de atitudini și credințe a identității colective o au specificul dezvoltării economice, dimensiunea conștiinței naționale, logica situațiilor de interacțiune dintre micro și macropolitic, dintre actori și evenimente.

Existența unei majorități a populației rurale (aproximativ 80%) a constituit un element specific României și, implicit, o premisă obiectivă pentru configurarea tipului de cultură tradițională. Clivajul dintre cultura politică a elitelor și cultura politică a maselor s-a proiectat în tensiunea dintre tradiție și modernizare după modelul dezvoltării occidentale. Absența unei vieți urbane importante, ca în Europa occidentală, ca și o economie în care ramura principală era agricultura, reprezintă două repere majore pentru tipul de cultură politică tradițională din România. În plus, culturile politice tradiționale se manifestă într-un spațiu social omogen care nu cunoaște convulsii sociale majore și unde ordinea socială nu este contestată. Autoritatea politică derivă din ierarhia rolurilor și a statuturilor, recunoscută și împărtășită de comunitate. Forța tradiției asigură respectarea sistemului de norme și valori printr-o ritualizare a comportamentului și printr-o reactualizare a acestui sistem prin repetarea actelor vieții și recrearea simbolică a ordinii sociale. Rolul inovației sociale este destul de redus, de vreme ce aceste valori sunt acceptate de întreaga comunitate; individul este un exponent al lor și nu un agent al schimbării. Cultura politică tradițională este o cultură parohială: fiecare își cunoaște rolul și statutul său, ca și poziția celorlalți în cadrul comunității. El se raportează la instituții numai când actele fundamentale ale vieții lui o cer. Modernizarea politică presupune însă transformări calitative ireversibile în instituțiile structurale, relațiile, valorile și logica funcționării unui sistem politic. Dinamica pe orizontală și stratificarea pe verticală, induse de o mobilitate socio-profesională și geografică a forței de muncă fără precedent în istorie, au spart cadrul de viață liniștit al comunităților patriarhale și au indus modificări structurale în semnificațiile culturii politice. De asemenea, modernizarea politică a antrenat și o erodare progresivă a conținutului etic al normelor și valorilor tradiționale. Pe lângă dezagregarea familiei atomare sau lărgite, loialitățile față de relațiile de rudenie sau de alianță au fost înlocuite cu loialitățile instituționale și contractuale (față de o organizație, instituție sau grup de interes, prin obligația de a da și de a face). Solidaritatea organică s-a transformat în solidaritate mecanică caracterizată prin individualism și laicizarea valorilor, prin depersonalizarea relațiilor dintre indivizi, prin atomizarea surselor de reglementare și de

supraveghere ca și prin caracterul anonim al societății de masă unde reușita personală prevalează interesului general.

Efortul elitelor politice românești din secolul al XIX-lea de modernizare economică și politică a țării după model occidental (în speță după modelul liberal francez) s-a lovit de o rezistență surdă din partea aristocrațiilor latifundiare (marii boierimi) și a populației majoritare, în general puțin interesată și informată în secolul trecut de necesitatea și valoarea inovațiilor sociale. “Poporul încă practică legea veche”, spunea Mihail Sadoveanu în prefața la “Viața lui Ștefan cel Mare” din 1933. Marele scriitor viza cadru simbolic al vieții unei comunități ce marca momentele fundamentale și nevoile ei esențiale. Această tensiune dintre tradițional și modern s-a perpetuat în istoria modernă și contemporană a României mai bine de un secol (1821-1944) și a avut, deopotrivă, efecte benefice și mai puțin benefice asupra modernizării economice și politice a țării. Efecte benefice în sensul că marile valori ale culturii române, coloana ei spirituală au fost create în spațiul “spiritului critic” configurat de această “tensiune esențială”. De la programul “Daciei literare” din 1840 până la țărănismul interbelic, junimismul; sămănătorismul; poporanismul; sincronismul etc. au scandat istoria politică și culturală a României, reliefând potențialul creativ, liniile de evoluție în timp, adecvarea modelului de dezvoltare la specificul nostru existențial, pe baza afinităților electivă cu matricea caracterială a spiritualității noastre profunde.

O altă componentă a culturii politice naționale este mesianismul social, ca expresie a dimensiunii istorice a conștiinței naționale a culturii politice (dragostea față de patrie; ura față de invadatori) ca și speranța (așteptarea) în restaurarea valorilor recunoscute de către o comunitate. Credința în ceasul izbăvitor al eliberării a continuat să modeleze subteran liniile de forță ale acțiunii politice. Însetat de aerul tonifiant al înălțimilor, poporul român coboară în trecut, ca un pelerinaj la un templu sacru, să-și ia cuminecătura credinței și a întăririi. Nu întâmplător regresivitatea în timp are loc pe cărările mitului istoric unde imaginarul social sudează într-un bloc temporal trecutul, prezentul și viitorul.

TEMA NR. 8

DOCTRINE POLITICE ROMÂNEȘTI - ȚĂRĂNISMUL

Țărănismul — între curent și doctrină politică

Apariția curentelor filoagrariene în istoria gândirii politice din România are, deopotrivă, cauze obiective și subiective. Ca problemă socială, obsesiva „chestie țărănească” începe să fie pusă pe tapetul dezbaterilor publice din România odată cu înscrierea țării noastre pe drumul lung și greu al modernizării economice și politice. Implicit, deschiderea vieții publice din România spre valorile democrației liberale, importate de pașoptism din Occident avea ca premisă, printre multe altele, eliberarea țăranului de servituțiile feudale, transformarea lui în om liber. Memorialistica, literatura de călătorii conștientizează deja acest anacronism al epocii și, corelativ, acest imperativ al momentului, odată cu răspândirea Luminilor în Țările Române. De la *Însemnări a călătoriei mele* (1826) a lui Dinicu Golescu și până la impunătoarea construcție a „statului țărănesc” din deceniul IV al secolului XX o coloană spirituală a culturii române va avea, la temelia ei, un ethos specific: această aspirație și credință sincere în propășirea țăranimii.

Încă de la mijlocul secolului trecut preocuparea pentru soluționarea „chestiei țărănești” generase o emoție profundă în rândurile opiniei publice din România. Înainte ca orientările filoțărănești să capete formă sistematică în curentele agrariene de la începutul secolului XX: sămănătorism, popora-nism etc. scriitorii și poeții reușiseră să creeze un curent de caldă com-pasiune pentru soarta celor mulți și obidiți. Aria tematică a inspirației lor în continuarea cultivării idealurilor social-politice demofile ale liricii pașop-tiste găsisese în Războiul de Independență un prilej ideal de exaltare a virtuților civice și ostășești ale țăranului român, patriotismul acestuia fiind văzut într-o relație de inversă proporționalitate cu starea lui socială mizeră din țară. Ideea că țăranimea este adevărata depozitară a virtuților populare, reprezentativă pentru specificul național, în calitatea ei de clasă majoritară, era asociată, încă indistinct dar tot mai persistent, cu ideea că orice încercare de modernizare a României, după modelul occidental, nu putea ocoli și mai ales nu putea avea sorți de izbândă, fără soluționarea „chestiei țărănești”. Având în vedere că una din caracteristicile acestui model era realizarea unei agriculturi moderne, competitive, iminența reformelor structurale care să ducă la restructurarea relațiilor agrare și, implicit, la îmbunătățirea condițiilor de viață ale țăranimii, plutea în aer. De aici derivă, credem, necesitatea conștientizării politice a țăranimii, în primul rând prin formarea unui partid politic al ei care să-i agrege și să-i reprezinte în instanțele supreme ale puterii politice interesele ei specifice de clasă.

Astfel, indiferent de apartenența politică, de poziția de clasă, de aderența la un model de dezvoltare sau altul, de gradul de specializare sau de pregătire profesională, autorii grupați în curentul agrarian au o notă comună: preocuparea pentru soluționarea problemei agrare din România și importanța acestei probleme pentru destinul național. Curentul filoagrarian poate fi urmărit astfel ca o mișcare progresivă de idei chiar dacă acestea nu s-au bucurat de o transpunere în realitatea economică din partea factorului politic. Nicolae Iorga are meritul de a fi evidențiat complexitatea și specificul raporturilor agrare în trecutul nostru în două lucrări din 1908: *Istoria poporului românesc* (în limba germană, apărută la Gotha) și *Cercetări istorice cu privire la viața agrară a Românilor*. Între 1907–1908, după decenii de stăruitoare activitate documentară, boierul Radu D. Rosetti publică două lucrări monumentale: *Pământul, sătenii și stăpânii în Moldova* (1907, tomul I, până la 1834) și

Pentru ce s-au răsculat țărani? (1908). Perspectiva istorică a ambilor oameni de știință derivă din convingerea lor profundă în raportul dintre libertate și proprietate. Stăpână la origine pe întregul ei pământ, țărănimea va pierde acest drept în fața unei boierimi tot mai rapace și mai puternice.

Mișcarea de idei filoagrariană începe să se contureze în România odată cu pătrunderea ideilor Revoluției Franceze, amalgamate în România într-un proces specific de ardere a etapelor, în perioada 1830–1850, în care coabitează cadrele ideologice ale iluminismului, preromantismului, romantismului și clasicismului. Febrilitatea tinerilor fii de boieri, întorși de la studii din Apus, de sincronizare cu civilizația Occidentului prin „arderea etapelor” a găsit un teren ideal de acțiune în focalizarea interesului asupra soartei țărănimii, împilată samavolnic și decăzută din drepturile ei naturale și istorice de către „tagma jefuitorilor”. Scrise îndeosebi în limba franceză, ele urmăreau să atragă atenția puterilor protectoare asupra stărilor sociale intolerabile din Principatele Române. Dintre acestea se remarcă îndeosebi opera lui Nicolae Bălcescu *La question économique des Principautés danubiennes* (1850) menită să convingă puterile occidentale că fără reforme fundamentale în viața economică precum desființarea servituților feudale și împrumutarea țăranilor din latifundiile boierești nu poate exista progres autentic în Principate.

După cinci ani, tot la Paris, în 1855 apare lucrarea lui Petre Oprea: *La Question de la propriété foncière dans les Principautés roumaines* în care autorul propune drept singurul remediu de soluționare a problemei țărănești împrumutarea țăranilor de pe pământul pe care îl muncesc în schimbul unei despăgubiri pe care statul ar urma să o plătească proprietarilor. Aceeași idee se regăsește în lucrarea viitorului ministru al Justiției, Constantin Boerescu, apărută tot la Paris în 1861: *L'amélioration de l'état du paysan en Roumanie*. Pe lângă scriitorii români și publiciști, oamenii politici și scriitorii străini s-au aplecat cu compasiune și competență asupra situației țăranilor și a raporturilor agrare din economia românească. De remarcat în această privință lucrările istoricilor francezi Jules Michelet și Edgar Quinet, cartea lui I.F. Neugebauer: *Die Donaufürstentümer* (Breslau, 1859), primul consul al Prusiei la București; studiul lui H. Desprez: *La Moldovalachie et le mouvement roumain* publicat în *Revue des deux mondes* din 1848.

Reforma agrară din 1864, datorită unor imperfecțiuni în aplicarea ei, nu a adus nici pe departe soluționarea mult așteptată a problemei țărănești. Dimpotrivă! În aceste condiții studiile se înmulțesc, ele denunțând crearea unei noi dependențe a țăranilor față de marea proprietate prin fărâmițarea anormală a loturilor primite, prin lipsa de capital agricol și de unelte de muncă. În loc ca statul să ocrotească noii proprietari printr-o politică agricolă și de credit inspirate, el a introdus legile învoielilor agricole din 1866, 1872 și 1883 prin care exploatarea muncii țăranului în beneficiul proprietarilor și arendașilor a fost oficializată. În aceste condiții, nu este de mirare că și studiile privind remedierea soartei țăranului și îmbunătățirea relațiilor agrare au crescut ca număr, în rigoarea analizei tehnice și în caracterul aplicat. Primul semnal de alarmă cu privire la starea de lucruri din agricultura Principatelor vine de la pătura conducătoare: P.P. Carp: *Reforma socială. Tocmelile agricole. Trei discursuri* (București, 1882); Grigore Păucescu: *Îmbunătățirea stării țăranilor* (1887); N.V. Leonescu: *Starea țăranului român* (Iași, 1887) etc.

Al doilea grup de lucrări vizează soluțiile tehnice și este deosebit de bogat în deceniul premergător răscoalei din 1907: C. Petrescu: *Exploatarea moșiilor din România prin părtășie* (București, 1889); Pană Buescu: *Tocmelile agricole pe teoria rentei* (1893); A.C. Cuza: *Țăranii și clasele dirigente* (Iași, 1895); V. Rădoi: *Chestiunea agrară în România* (București, 1895); V.M. Kogălniceanu: *Legislația agrară și măsurile luate în favoarea agriculturii de la 1864 până azi* (București, 1902); V.M. Kogălniceanu: *Chestiunea țărănească* (București, 1906); D. Protopopescu: *Camăta la sate* (București, 1904); Charles Arion: *La situation économique et sociale du paysan en Roumanie* (Paris, 1895); G. Moroianu: *La loi agraire de 1864 et l'état du paysan en Roumanie* (Stuttgart, 1898).

În 1905, Spiru Haret, inițiatorul politicii de culturalizare a satelor și fondator al primelor reviste cu orientare rurală, cerea în lucrarea *Chestia țărănească* înființarea Casei Rurale „care să înlesnească întărirea proprietății țărănești; recomanda stabilirea unui minim de parcelare a acestei proprietăți;

cere revizuirea rolurilor de impozite; înlăturarea samsarilor și a intermediarilor de tot felul și întărirea mișcării cooperative la țară¹.

Apariția curentelor filoagrariene în istoria gândirii politice din România are, totodată, cauze profund obiective. Ea se originează în pre-facerile adânci care au cuprins economia europeană la începutul secolului XIX, în contextul extinderii influenței sistemului economic occidental la periferia Imperiului Otoman. După Pacea de la Adrianopole (1829) vasele comerciale engleze dobândesc statut de liberă trecere pe Dunăre, ceea ce creează disponibilități nebănuite pentru exportul de materii prime de la Periferie spre metropole și, mai ales, pentru pătrunderea capitalului co-mercial și a relațiilor interdependente marfă-bani în economiile feudale din această parte a lumii. Dacă până în 1829 ramura principală din economia Principatelor Române era creșterea vitelor, începând cu această dată ea începe să scadă deoarece „libertatea comerțului ridicase într-atât prețul cerealelor (de patru ori mai mare după 1829 decât era înaintea acestui an), încât pășunile fură transformate treptat în locuri de arătură. Suprafața *cultivată cu grâu* în 1837 era de 249.102 ha; ea se ridică treptat la 697.220 ha în 1866, la 1.509.689 ha în 1890 și 1.931.147 ha în 1915; iar suprafața totală cultivată care era de 2.153.000 ha în 1862 se ridică la 4.400.000 ha în 1892 și la 6.153.000 ha în 1916. Populația are același ritm de creștere: de la 2.871.162 locuitori în 1831 ea se ridică la 7.897.311 în 1915².

Acest lucru determină modificări substanțiale în structura exportului românesc. Sintagma „România-țară eminamente agrară“ se baza și pe con-statarea că produsele agricole au constituit ponderea principală în structura exporturilor românești.

Conform datelor oferite de recensământul din 1930, structura socio-profesională a populației României confirmă și ea caracterul agrar al țării noastre. Astfel, dintr-un total de 18.052.900 locuitori 10.542.900 (58,4%) era populația activă, din care 8.719.000 la sate și 1.823.900 la orașe. Restul de 7.510.000 locuitori, adică 41,6% din totalul populației reprezenta populația pasivă sau întreținută. Proporția populației active era de 50,2% în mediul urban, față de 60,5% în mediul rural (8.719.000). La sate trăiau 14.420.700 locuitori, în timp ce la orașe 3.632.200, adică 79,9% față de 20,1%³.

Modificări substanțiale au avut loc și în structura proprietății agrare. Urmare a aplicării reformei agrare din 1921 și a legilor speciale care i-au urmat, „până la 1 ianuarie 1934 au fost expropriate, în întreaga țară 22.523 moșii cu o suprafață de 6.125.789 ha, în cea mai mare parte pământuri arabile.

Au fost împrăștiți în mod definitiv 1.478.663 țărani pe o întindere de 3.464.082 ha, iar restul de teren expropiat s-a destinat împrăștișurilor speciale (35.003 ha), izlazurilor comunale (1.116.614 ha), vetrelor de sat (64.769 ha), colonizărilor (128.312 ha), rezervelor de stat (păduri = 856.206 ha), embatic (74.554 ha), neproductive (43.549 ha), instituții și drumuri (317.649 ha)⁴.

Deși reforma agrară a eliminat unele inegalități flagrante în ceea ce privește distribuția proprietății agrare din România, multe dintre acestea au rămas. Înainte de primul război mondial, în Vechiul Regat, 0,64% din proprietari (adică 5.385 persoane) posedau 3.810.000 ha sau 47,7% din suprafața arabilă a țării, în timp ce 99,36%, adică 9.000.000 de proprietari dețineau numai 4.180.000 ha, ceea ce reprezintă 52,3% din suprafața totală arabilă. La aceasta se mai adaugă și explozia demografică din mediul rural, ceea ce ducea la o fărâmițare rapidă a loturilor primite, neutralizând efectele reformei agrare și punând la ordinea zilei căutarea de alte soluții, tehnice și politice. În plus, factori conjuncturali și structurali apăruiți în economia agrară la nivel mondial vor influența negativ sau vor bloca, pur și simplu, continuarea procesului de modernizare a agriculturii românești. Acesta este momentul în care se configurează nucleul genetic al doctrinei viitorului „stat țărănesc“. Cel puțin una din structurile sale fundamentale: rolul intervenționist al statului în dezvoltarea gospodăriei țărănești familiale, pentru a-i asigura perpetuarea și eficiența, la nivelul proprietății mici și mijlocii, inclusiv prin crearea asociațiilor sau cooperativelor agri-cole. Aici se află elementul de continuitate, în formă, dar nu în conținut, dintre curentele filoagrariene de la începutul secolului (sămănătorism, po-poranism) și țărănism.

Momentul transformării curentului politic filoagrarian în doctrină politică poate fi ușor circumscris în timp, în acea piatră de hotar care a marcat istoria politică a României și anume apariția unui nou partid în sistemul politic, Partidul Țărănesc. Cauzele pot fi și ele relativ ușor individualizate: lupta pentru Constituanta; maturizarea condițiilor pentru articularea și agregarea intereselor specifice de grup; existența unei ideologii țăărănești care se dezvoltă odată cu metamorfozarea curentului în doctrină. Ca și teoria, doctrina examinează faptele dar, spre deosebire de aceasta, ea le apreciază, acceptându-le, refuzându-le, în funcție de un ideal imanent statului sau grupării politice. Ca și curentele doctrinele stabilesc o punte de legătură între trecut și viitor prin prisma prezentului. Dar în doctrine factorul ideologic își face simțită prezența într-un mod activ, în sensul că dinamizează și intenționalizează diferitele componente ale sale. „Ele sunt normative și incitative și vor să demonstreze calea care trebuie urmată. Ele sunt și prospective, adică fac eforturi să-și reprezinte viitorul și prin supozițiile și predicțiile lor fixează reguli de acțiune și propun obiective viitoare”⁵. Prin urmare, doctrinelor le este inerentă o finalitate etică, deoarece alternativele propuse de ele la ordinea socială existentă au ca fundal conștiința superiorității proiectului lor societal.

Care sunt elementele constitutive ale trecerii de la determinarea politicului prin cultură (metacultură), ca în cazul curentului filoagrarian, la determinarea politicului prin presiunile și reacțiile la mediu ale unei comunități? Raportul dintre doctrină și ideologie subsumează, în sens larg, raportul dintre formă și conținut în gândirea politică. Conținutul reprezintă substanța reflecției politice propriu-zise, iar forma discursul ideologic care unifică toate etajele doctrinei: politic, social, economic, juridic etc., ca alternativă posibilă la ordinea actuală. Dacă principiile care alcătuiesc corpusul doctrinar tind să se universalizeze, în schimb, forma tinde să se naționalizeze, deoarece ea este condiționată de elementele vieții naționale, de stilul și mentalitatea epocii. De exemplu, doctrina politică a țăărănismului se prezintă în forme diferite în contexte socio-politice și culturale diferite. Una este doctrina politică a țăărănismului în Danemarca sau Germania și altfel se prezintă ea în Europa de Sud-Est, unde și aici se observă diferențieri substanțiale între țăărănismul din Rusia, Bulgaria, Polonia sau Cehoslovacia. O doctrină politică poate să se schimbe atât ca urmare a aprofundării principiilor sale constitutive cât și în virtutea unor solicitări noi ale mediului, deci apariției unor noi vectori ai acțiunii politice. Ceea ce s-a și întâmplat în România prin transformarea și unificarea curentelor filo-agrariene în doctrina politică a țăărănismului. În cazul sintagmei „doctrină politică” determinativul „politic” adaugă conceptului generic de „doctrină” referința la voința evidentă a unei comunități de a urmări un interes comun. Determinările eterogene ale socialului se topesc în substanța specifică a politicului prin intermediul acțiunii comune și conștiente prin care o clasă socială trimite spre instanțele puterii politice interesele sale spre soluționare. Convergența intențională a unui sistem de norme și valori într-un proiect transformativ se verifică și în cazul doctrinei țăărănești.

În lumina acestor prolegomene, elementele constitutive sau premisele genetice ale doctrinei țăărănești ar fi: 1. existența unor conflicte de interese și a raporturilor de clasă care le subîntind; 2. existența unei ideologii specifice a clasei respective; 3. conștiința de clasă; 4. existența unui partid politic care să devină purtătorul acestei ideologii și a relațiilor politice corespunzătoare în cadrul sistemului de partide din România.

Lineamentele teoretice ale doctrinei politice a țăărănismului încep să se închege încă după 1907, mai precis după încercarea lui V.M. Kogălniceanu și Alexandru Vălescu de a constitui un partid țăărănesc la Congresul Țărănesc din 1906, în apelul „Către săteni”. Articolul program din *Vremea nouă* din 2 decembrie 1910, scris cu ocazia inaugurării rubricii *Tribuna politică* de către Ion Mihalache demonstrează că în conștiința epocii necesitatea formării unui partid al țăranilor plutea în aer. Din punctul de vedere al tipologiei partidelor, partidul se voia partid de clasă, deoarece urma să agreghe interesele specifice ale unei clase majoritare din societatea românească: „Partidul țăărănimii ar fi acela care s-ar închege pe baza *intereselor generale ale țăărănimii* care n-au a fi subordonate decât *intereselor generale ale națiunii*”. Acela nu poate fi decât „Partidul Țărănesc”. Acolo e locul nostru, ca cetățeni”⁶. Din punctul de vedere al teoriei clivajelor politice, care dă consistență

individualității unui partid într-un sistem pluripartidist, noul partid urma să satisfacă întru totul clivajul posedanți/neposedanți, ca modalitate de articulare a intereselor: 2. „Țără-nimea e o clasă *distinctă* și de fapt și legal. 3. Interesele țărănimii (afară de cele *de ordin național*) nu sunt identice cu ale altor clase, în special celei *boierești* (marea proprietate); ba din contră, imediat, sunt contrare. 4. Această ciocnire de interese dă naștere la lupta dintre *boieri* (marea proprietate) și *țărani*, luptă care există și care uneori se manifestă brutal, sălbatec. Această luptă trebuie modernizată, civilizată, aducând-o la lumina zilei, pe tărâmul politic.

5. Câte trele partidele de guvernământ — așa-zise — reprezintă, la urma urmelor, *voința marii proprietăți, peste care ele nu pot trece*. Deci, nici unul din ele nu poate fi partidul țărănimii (ca urmare, nici al nostru)⁷.

Eforturile doctrinarilor țărăniști se concentrează în perioada 1918–1926, îndeosebi asupra următoarelor paliere ale viitoarei doctrine: 1. ideea că în societatea românească există clase sociale cu interese antagonice; 2. clasa țărănească este o clasă socială distinctă ale cărei interese majoritare se confundă cu interesele generale ale națiunii; 3. în calitate de categorie sociologică, clasele sociale sunt o realitate incontestabilă în peisajul social românesc; 4. conștiința de sine a acestei clase; 5. această clasă trebuie organizată politic, în conformitate cu raporturile de forță și cu conflictele de interese care se manifestă în societatea românească după înfăptuirea Marii Uniri.

Încă de la inițiativa înființării sale, luată, după cum se știe, de I. Mihalache, I. Răducanu și dr. Milan Ionescu-Berbecaru, pe 7/18 decembrie 1918, la Congresul federației băncilor populare, se profilează tipul viitorului partid, ca organizație a cărei identitate își trăgea forța din agregarea intereselor unui grup specific: „Înțelegem prin Partid țărănesc un partid nou cu structură socială țărănească — țărănimea organizată politicește. Cu program care să fie expresia nevoilor ei văzute în lumina timpului și potrivit cerințelor neamului românesc unit, (...) cu moravuri noi politice, care nu exclude, ci, din contră, solicită colaborarea cu muncitorii orașelor și cheamă la conducere pe intelectualii neînregimentați în vechile partide oligarhice”⁸.

La prima vedere s-ar părea că ideologiile țărănismului operează cu categorii sociologice marxiste cum ar fi „conflictele de interese“, „lupta de clasă“, „clasele sociale“, împrumutate direct din vocabularul partidelor politice de stânga. Fenomenul șochează lumea politică, iar detractorii țărănismului se grăbesc să califice această terminologie drept subversivă pentru ordinea democratică, iar pe susținătorii săi să îi suspecteze că prin virusul învrăjbirii sociale pe care astfel de teorii îl eliberează urmăresc să aducă în țară un regim totalitar de stânga. În realitate, lucrurile nu stau deloc așa, deoarece limbajul radical întrebuițat de grupul C. Stere, I. Mihalache, V. Madgearu în perioada 1921–1924 nu urmărea să instituie raporturi de excluziune între clasele sociale, în sensul maniheismului ideologic marxist, ci să individualizeze baza socială a conflictelor de interese care delimitează macrogrupurile sociale din cadrul unei națiuni. Cu toate acestea, sintagma „luptă de clasă“ este întrebuițată în perioada 1920–1921 începând cu primul program al Partidului țărănesc, cu o finalitate clar ideologică, adică de justificare și de marcă simbolică a perimetrului de acțiune a recent înființatului partid. Era clar că actul de întemeiere trebuia să marșeze pe afirmarea energică a identității și a individualității lui și acest lucru găsea în diferența specifică de clasă și a bazei sale sociale o motivație ideologică binevenită. În plus, alegerile pentru Constituantă — proiectul propriu privind înfăptuirea reformei agrare — au radicalizat poziția ideo-logică a Partidului Țărănesc față de un adversar ce se va dovedi redutabil: Partidul Național Liberal. Într-adevăr, în „Normele de organizare a Partidului Țărănesc“ din 1920 se poate citi: „Partidul Țărănesc e partidul țără-nimei, care se organizează politicește prin lupta de clasă în scopul de a cuceri puterea politică în stat, pentru a întemeia cea mai temeinică demo-crație agrară”⁹. Iar într-un editorial al ziarului țărănist *Aurora* din 1921 se afirma: „Partidul țărănesc nu se poate sprijini decât numai pe principiul luptei de clasă înainte și după reforme... Ea durează în baza conflictului dintre muncă și trândăvie... Problema luptei de clasă ocupă locul întâi în împrejurările actuale ca temei al unui partid ce se ridică în numele a milioane de țărani oropsiți”¹⁰. Întrebuițarea sporadică a sintagmei de către aceiași autori în perioada 1921–1924 nu trebuie să ne inducă în eroare. Dacă în 1924 C. Stere

încă mai declara în cel mai pur spirit marxist: „Noi reprezentăm în România clasa țărănească chiar prin lupta ei cu celelalte clase... însăși istoria nu este decât rezultatul luptei de clasă”¹¹, asemenea judecăți apodictice nu trebuie absolutizate ci trebuie nuanțate, relativizate în funcție de contextul polemic al epocii, de subiectivitatea atacurilor la persoană (vezi atacurile Partidului Național la adresa lui C. Stere) și de lupta pentru consolidarea bazei sociale și a spațiului ideologic al doctrinei. Foarte curând însă, distincția dintre lupta de clasă și conflictele/competiția dintre interesele specifice care separă și, totodată, individualizează clasele sociale ocupă un loc central în discursul țăranist. Într-un studiu din 1921 Virgil Madgearu se întreba retoric: „A recunoaște că societatea capitalistă este împărțită în clase și este minată de antagonismele provocate între ele și că organizațiile politice conducătoare au la baza lor această stratificare socială înseamnă oare să provoci și să propagi lupta de clasă?”¹². Interogația lui Madgearu anunță începutul unor dezbateri fertile în cultura poli-tică din România interbelică, dezbateri care vor fi centrate pe elucidarea unor concepte cu rol decisiv în modernizarea societății românești: clasă socială; democrație rurală; cooperatie; revoluție etc. În special, personalități remarcabile ale culturii și științei românești: Petre Andrei; Mihai Ralea; C. Rădulescu-Motru, viitori membri ai Partidului Național-Țărănesc, au adus în această privință contribuții decisive la îmbogățirea teoriei politice interbelice, contribuții cu atât mai subestimate și mai disprețuite cu cât sunt mai necunoscute.

Foarte curând însă (la numai câteva zile după afirmarea acestor poziții) doctrinarii țăraniști își vor nuanța punctele de vedere, relativizând radicalismul afirmațiilor privind conflictul de clasă. Ei vor percepe pericolul unei identități prea strâmte între baza socială, de clasă, și partidul care o reprezintă în condițiile multipartidismului interbelic. De aceea, atât C. Stere cât și Ion Mihalache, pornind de la o notă esențială a definiției clasei „situația pe care o au clasele sociale față de producțiune și partea la care pretind din venitul național”¹³ vor sublinia identitatea de interese dintre țăranime și clasa muncitoare, chiar dacă acele conflicte de interese care iau naștere pe baza exploatarea muncii, urmează a se soluționa diferit.

Semnămul de schimbare în studierea clasei țărănești îl va da V. Madgearu prin ipostazierea unui moment important în existența unei clase: apariția și consolidarea conștiinței ei de clasă. Madgearu respinge determinismul mecanicist existență-conștiință, ca impact al modernizării economice și politice. Aceasta se formează mult mai greu, pe căi adesea discontinue și sinuoase în care prejudecățile, mentalitatea, factorii psihologici joacă uneori un rol mai mare decât condițiile materiale ale existenței: „Conștiința de clasă nu poate fi la începutul dezvoltării unei clase decât ceva vag, instinctiv, este impresia opoziției de interese față de stăpânitor. Încetul cu încetul, în toiul luptelor de clasă, se definesc deosebiri de interese, antagonismele față de celelalte clase și se deslușesc în cele din urmă condițiile de existență ale clasei, caracterul ei specific”¹⁴.

Tocmai acest lucru, formarea conștiinței de clasă specifică, a fost neglijată în teoria socială. Apoi, noțiunea de clasă socială a fost cantonată vreme îndelungată în sfera economicului. Sub influența teoriei marxiste clasele au fost considerate macrogrupuri care ocupă o poziție precisă într-un anumit sistem de producție, în raport cu mijloacele de producție, joacă un anumit rol în organizarea socială a muncii și constituie o unitate, bazată pe comunitatea de interese fundamentale care o opun celorlalte clase. Această stratificare macrogrupală a societății instituie relații de opoziție între agregate impersonale, cu personalitate independentă de indivizii care le compun. Personalitate dată, în primul rând, de nivelul de conștiință al ei care o ajută să perceapă antagonismul de interese în raport cu celelalte clase. Or, una este revolta împotriva nedreptăților sociale, și alta este urmărirea organizată a intereselor, în opoziție cu urmărirea altor interese de către alte clase sociale, pe măsura maturizării conștiinței de clasă.

„Lupta de clasă nu trebuie considerată însă ca un principiu *absolut* de evoluție, căci e numai una dintre forțe, un principiu relativ deci. *Lupta de clasă e un mijloc și nu un ideal, o funcție socială cu valoare subordonată față de societatea considerată ca tot*”¹⁵ spune sociologul Petre Andrei. Având în vedere că fiecare clasă îndeplinește o funcție socială în stat, iar statul (întregul) este mai mult decât părțile, clasele sunt subordonate față de ordinea politică între aceste „forțe opuse” realizându-

se un echilibru, o „solidaritate antitetice de interese”¹⁶. Între clase, deci, există nu numai raporturi de luptă ci și de colaborare, de solidaritate și întrajutorare. Deși satisfacerea economică a intereselor este principala forță care pune în mișcare și care dă formă noțiunii de clasă aceasta nu devine operațională fără o suprastructură politică și juridică, adică fără cucerirea puterii politice. „Lupta claselor nu e tot una cu războiul civil și nici nu e singurul principiu de evoluție socială, ci o luptă pentru valorificarea funcției claselor, pentru realizarea intereselor economice și pentru ajungerea unui nivel social mai ridicat”¹⁷.

Cantonarea definiției clasei sociale doar la poziția membrilor ei față de mijloacele de producție și față de regimul juridic al proprietății are o conotație mai mult ideologică decât una operațional-pragmatică în câmpul stratificării și dinamicilor sociale. Un exemplu: dinamica societăților în secolul XX a cunoscut transformări spectaculoase, în unele societăți înalt industrializate forța de muncă ocupată direct în agricultură ajungând să nu mai reprezinte decât o pondere de 3,7 % din totalul populației active ocupate.

Dezvoltarea vertiginoasă a științelor sociale în secolul XX a arătat că stratificarea complexă a societăților nu mai poate fi redusă la cele două clase dihotomice, burghezia și proletariatul, după cum conflictele politice nu mai pot fi reduse la lupta de clasă. Pe lângă cele două clase, aflate într-un antagonism iremediabil, datorită regimului juridic al proprietății, sursă a exploatării, au apărut o mulțime de grupuri și categorii sociale autonome care fără să-și revendice identitatea unei clase sociale anume, înțelegeau în felul lor să se organizeze și să lupte pentru satisfacerea intereselor specifice. În plus, țărănimea și intelectualitatea nu se vor bucura de aceeași atenție din partea sociologiei marxiste decât începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea prin scrierile social-democraților germani K. Kautsky și Ed. David.

În secolul XX sociologia claselor sociale cunoaște o efervescență deosebită, atât ca rezultat al dinamicilor sociale fără precedent cât și al radicalizării ideologice ca urmare a instituționalizării luptei de clasă în societatea sovietică. Lenin și apoi Stalin au împins viziunea economicistă asupra clasei și luptei dintre clase până la ultimele ei consecințe revoluționare. Pe de altă parte, contribuția sociologiei nemarxiste arată condiția necesară, dar nu și suficientă, a dimensiunilor economice în definirea clasei. Clasa este o realitate socială mult mai vastă și înglobează printre notele esențiale ale noțiunii dimensiunea culturală, socială, politică și mentală a acestei realități. După R. Aron, de pildă, caracteristicile clasei sunt: 1. „similitudinea manierelor de a lucra, de a trăi și de a gândi, altfel spus *comunitatea obiectiv sesizabilă* (natura muncii, nivelul veniturilor) sau *comunitatea mai greu de perceput, dar mai importantă*, a manierelor de a gândi, a sistemelor de valori; 2. *consistență în durată acestor existențe colective*, altfel spus, deschiderea sau închiderea lor de fapt și nu de drept. În această perspectivă, grupul va fi cu atât mai puternic cu cât mobilitatea între generații va fi mai slabă; 3. *conștientizarea acestor existențe colective* prin ele însele și voința proprie a fiecăruia de a îndeplini o sarcină”¹⁸.

Pentru ca o comunitate umană să se manifeste sub formă de clasă, ca o comunitate omogenă de valori și de interese, sunt necesare comunitatea de existență și de conștiință, un sistem de norme și valori practicat de toți membrii clasei, coerență, unitate de voință și de caracter. Istoria celor trei clase: muncitorii, țăranii și burghezii arată această comuniune de viață, valori și interese. Țăranii au respectul tradiției, au simțul proprietății, sunt conservatori, universul vieții lor este condiționat de simbolurile fundamentale ale comunității: naștere, botez, nuntă, moarte ca și de un sistem de norme și valori riguros morale. Universul vieții lor este unul organic, cristalizat după o conviețuire milenară în cadrul naturii. Ritmul vieții lor este reglat de răsărituri și asfințituri, de ciclurile calendaristice ale anotimpurilor; de structura muncilor agricole. Mentalitatea lor, profund creștină, ca și stilul lor de viață, sunt omogene: ei consumă, în general, aceleași alimente, în anumite intervale ale anului (posturile, sărbătorile etc.); au un comportament ritualizat.

După fuziunea cu Partidul Național din Transilvania, în 1926, orice referință la lupta de clasă dispare din publicistica partidului nou creat. Urmare a negocierilor purtate timp de doi ani între cele două partide pentru eliminarea punctelor divergente din programele lor și pentru elaborarea unei

platforme doctrinare comune (vezi programul în zece puncte propus de Partidul Național în acest sens) punctele comune ale noii ideologii pot fi detectate cu relativă ușurință în luările de poziție oficiale ale liderilor și presei de partid. Astfel în editorialul *Solidaritatea națională* din *Patria* se afirmă: „Partidul Național-Țărănesc nu a fost însă conceput, nici înfățișat ca un partid de clasă (...). El reprezintă solidaritatea tuturor claselor producătoare din țară și în chipul acesta reprezintă un program de solidaritate național. (...) Nu vom aluneca pe panta exclusivismului în apărarea claselor producătoare. Înțelegem și apreciem și protejarea capitalului, năzuind numai la desființarea parazitismului ce-l produce, la desființarea sistemului protecționist asupra celor ce nu aduc muncă pozitivă”¹⁹.

Peste numai trei săptămâni, la 7 noiembrie 1926, Ion Mihalache ajunge la aceleași concluzii. După ce constata recompunerea interesului național prin agregarea specifică a intereselor sectoriale de către partide și, implicit, imposibilitatea unui singur partid de a reprezenta interesele tuturor claselor și indivizilor, liderul țărănist adăuga: „(...) îmbrățișând nevoile țăranilor, am îmbrățișat nevoile producătorilor țării, pe acelea ale însăși majorității națiunii. Îmbrățișând nevoile țărănimii, nu însemnează că ne dezinteresăm de nevoile celorlalte clase. Ne preocupăm de nevoile tuturor claselor producătoare. (...) Singura clasă împotriva căreia luăm poziție este clasa samsarilor (paraziților)”²⁰.

4. Momente structurale în configurarea spațiului social-politic și doctrinar al țărănismului

Mai mulți autori, dintre care cei mai importanți sunt Nae Ionescu și Constantin Rădulescu-Motru, au arătat în epocă incompatibilitatea construcției juridice și politice a „statului țărănesc” cu prevederile din Constituția României, promulgată prin Decretul Regal nr. 1360 din 28 martie 1923, care consacră în viața politică a României principiile statului liberal ideal, principii care au fuzionat cu statul reprezentativ modern și cu ordinea constituțională. Pe de o parte, titlul al III-lea al Constituției (art. 3) referindu-se la puterile statului proclamă: „Toate puterile statului emană de la națiune, care nu le poate exercita decât numai prin delegațiune și după principiile și regulile așezate în Constituția de față”. Coroborat cu titlul I care afirmă caracterul național, unitar și indivizibil al statului român, rezultă că „națiunea este corpul și sufletul statului” și că „puterile pe care le atribuim statului sunt numai puterile națiunii exercitate prin delegațiune”²¹.

Extinderea votului universal, egal, direct și secret la toți cetățenii români cu drept de vot realizează sinteza dintre caracterul burghezo-democratic al statului român. Întrucât națiunea română este constituită dintr-o populație omogenă, compusă în marea ei majoritate din țărani, era firesc, în opinia lui C. Rădulescu-Motru, ca statul să aibă un caracter țărănesc și să reprezinte prin urmare, interesele acestei clase majoritare, exponentă a specificului național. Dar baza ideologiei liberalismului politic o constituie individualismul economic. Între ideologia statului burghez, care se bazează pe principiile politice ale liberalismului clasic, exprimate în Constituția din 1923, și realitatea națională se deschidea o felie care trebuia depășită printr-o nouă ideologie în acord cu tendințele timpului: ideologia statului țărănesc.

La 29 august 1882 în satul Corbeni județul Argeș, învățătorul C. Dobrescu-Argeș, cu ocazia întrunirii unui mare număr de învățători și preoți din mediul rural, are inițiativa formării unei societăți pentru cultură și propășirea țăranilor. Printre sarcinile urgente ale Comitetului Național al acestei Societăți figura elaborarea unui program pe următoarele principii:

- I. îmbunătățirea soartei țăranului prin: respectul legilor; deplina exercitare a drepturilor lor prevăzute în Constituție;
- II. cultura solidă profesională a țăranului;
- III. acțiunea independentă în materie electorală.

Printre mijloacele de propagare a acestor idei comitetul viza cu precădere înființarea ziarului „Țăranul” și înființarea de comitete în toate județele și sucursalele, în toate plășile*.

La 10 ani de la aceasta inițiativă în „Gazeta țăranilor” din 15 septembrie 1892 se motiva în editorial decizia care a stat la baza înființării acestei societăți: „De mult ne gândim de a ne constitui într-o societate cu un asemenea scop, văzând amortirea și lipsa de mișcare culturală, socială, economică și națională din sânul societății rurale”. Ca obiectiv pe termen lung, societatea își propunea „studiul sistematic al stării culturale, sociale, economice și naționale a breslei țărănești: va lucra și din inițiativa sa la vindecarea relelor și va ajuta în tot chipul la dezlegarea acestor patru mari probleme”²². Printre mijloacele indicate pentru „această lucrare mare și grea” societatea avea în vedere înființarea de ziare și reviste, de biblioteci populare, elaborarea de cărți și de broșuri, organizare de conferințe populare pentru a evidenția cauzele răului, a împrăștiia negura ignoranței, a redeștepta la țărani simțul național și mai ales, a atinge nivelul civilizației rurale din țările dezvoltate pe baza introducerii metodelor agrotehnice moderne în economia românească.

Încă de la sfârșitul secolului, mai precis într-un articol publicat în „Gazeta țăranilor” din 16 octombrie 1894: „Partida țărănească și partidele noastre politice” învățătorul C. Dobrescu Argeș sublinia necesitatea imperioasă a formării unui partid politic al țăranilor deoarece „nu cred că trebuie să existe astăzi altă partidă mai trebuincioasă, mai însemnată, mai mare și mai legitimă decât o partidă înfățișând interesele țăranilor”. Din punctul de vedere al teoriei politice concepția despre partid a lui C. Dobrescu-Argeș era suprinzător de modernă pentru acea epocă.

Definind partidul „o reuniune de cetățeni hotărâți a lucra pe calea constituțională și dreapta pentru a duce țara la un ideal, la o țintă de propășire și la o stare mai bună”²³. C. Dobrescu-Argeș se pronunța clar pentru partidul de clasă, ca bază socială pe care să se sprijine în promovarea intereselor acesteia. Totodată, partidul are nevoie de un program politic, în care funcțiile de cucerire și exercitare a puterii, de socializare politică și de creare a doctrinei și ideologiei trebuie să ocupe un loc prioritar: „Partida este un stat major, o armată care luptă contra altor clase ce țin puterea și nu dau reformele, trebuie să lupte izbutind ca binele și ușurarea să dea claselor sale”²⁴. Relația dintre reprezentarea intereselor și organizarea politică de clasă este privită ca un fel de legitate socială în condițiile în care partidele istorice se declară apărătoarele intereselor țărănimii, interese care nu sunt ale lor ci, dimpotrivă, pe care nu au cum să le reprezinte: „Există în Țara Românească o clasă mai mare, mai nemulțumită, mai copleșitoare decât clasa țărănească? Nu! Care reprezintă la noi clasa țărănească? Unde e partida sa? Unde statul său major?

Oamenii acestor partide, (ai partidelor liberal și conservator — *n.n.*) fiindcă nu au clase nemulțumite în spatele lor, desigur că nici nevoie de reforme nu au și reformele cer *idei*, pretind concepțiuni și reclamă planuri de organizare: acestea cer luptă și propagandă; cer combatere pentru adevăr, pentru justiție, pentru libertate, pentru progres”²⁵.

Începutul secolului XX (până la constituirea Partidului Țărănesc în decembrie 1918) va contura principalele linii de forță ale doctrinei țărăniste. Programele elaborate cu ocazia Congreselor „Partidei Țărănești” din 1895, 1902, 1906 prin propunerile lor de reformă economică, juridică, administrativă și politică se înscriu deja ca un veritabil corp doctrinar întrucât propun o alternativă viabilă la ordinea politică existentă. Chiar dacă dimensiunea economică a acestei doctrine ocupă, după cum era și firesc, un loc esențial în arhitectura ei, aceasta nu devine operațională decât impulsionată de factorul politic, care creează premisele acestei transformări. Astfel în „Programul Partidei Țărănești din România” publicat în Editura „Gazeta țăranilor” în septembrie 1895 ideea de democrație rurală urmărește să consacre, prin mecanismele reprezentării proporționale, puterea politică a clasei țărănești. În capitolul I: „Idealul național și drepturile politice”, pe lângă

* Procesul verbal al dezbaterilor întrunirii din 28–29 august 1882 de la Corbeni-Argeș care a reunit delegații organizațiilor țărănești din nouă județe ale României. Cu acest prilej s-a adoptat programul politic al Comitetului țărănesc-organitație constituită la scară națională — și s-a ales conducerea acestuia. Documentul a fost publicat în *Gazeta țăranilor* la 15 septembrie 1902, cu ocazia împlinirii a două decenii de la organizarea primului „Congres țărănesc”.

îmbrățișarea cu entuziasm a marelui ideal național sunt subliniate drepturile politice ale țărănimii prin „întărirea Constituțiunii” și prin garanții eficace pentru practica reală și sinceră a drepturilor cetățenești prin ea consacrate. Ca măsuri de reformă politică propriu-zisă, Programul prevedea reprezentarea în colegiile electorale pe bază de vot uninominal iar nu pe scrutin de listă, indiferent de mărimea proprietății sau de studii²⁶. În apelul „Către săteni” lansat la Congresul Țărănesc din 5 septembrie 1906 apare ideea votului universal, egal, direct și secret ca modalitate esențială de cucerire a puterii politice în vederea implementării reformelor economice. Democrația cenșitară este abandonată: „Țăranul nu are putere politică, fiindcă el nu poate trimite în Cameră decât 38 de deputați și încă nici pe aceștia. Neavând putere politică, deoarece votează abia indirect la colegiul III, el nu poate supraveghea treburile publice și nici administrația. Numai când țăranul va avea drept de vot cu ceilalți numai atunci va fi o putere și va putea să asigure, împreună cu *domnia legilor* și îndeplinirea legilor economice de care atârână viața lui. De aceea noi credem că țărani ar trebui să ceară *votul universal, egal, direct și secret*. Orice îmbunătățiri se vor aduce administrațiunii vor fi de prisos în ce privește dreapta aplicare a legilor și votarea de legi bune pentru sate, atâta vreme cât țărani nu vor avea votul universal, care numai prin acest fel de vot pot ajunge la putere politică”²⁷. Perioada 1895–1910 poate fi considerată laboratorul de gestație a ideilor care în perioada interbelică vor fi asamblate și structurate în doctrina „Statului țăărănesc”. Acestea vizează un ansamblu de reforme economice predominant agrare, vizând modernizarea relațiilor sociale de la sate și adaptarea legislației economice la necesitatea îmbunătățirii soartei țăranului român. Printre aceste măsuri cele mai importante sunt: împrumutarea țăranilor pe moșiile statului: înființarea de izlazuri comunale și de păduri comunale, o nouă lege a învoielilor agricole care să reglementeze pe alte baze juridice relațiile de muncă dintre proprietari, arendași și țărani. Printre mijloacele menite să transpună în practica asemenea obiective, învățătorii și preoții aveau în special în vedere:

1. Posibilitatea cumpărării moșiilor posedate de străini și a moșiilor mari posedate de români, care ar voi să le vândă;
2. Arendarea moșiilor numai cetățenilor români;
3. Reținerea și dezvoltarea micilor capitaluri în sate prin: încurajarea și facilitarea de către stat și comune a întemeierii de *tovărașii cooperative*, de *sindicate agricole* cu personalitate juridică pentru a înlesni sătenilor organizarea de industrii și meserii rurale și casnice, precum și a creditului;
4. Încurajarea industriilor și a exportului de cereale și produse agricole prin protejarea și recompensarea producătorilor autohtoni;
5. Descentralizarea creditului agricol;
6. Întărirea creditului comercial și industrial prin înființarea de bănci populare.

La 18 decembrie 1918, din inițiativa lui Ion Mihalache, lua ființă la București *Partidul Țărănesc din România*, cu prilejul Consfătuirii convocată de acesta pentru discutarea „atitudinii politice ce trebuia să ia țărănimea în acele împrejurări politice și în fața alegerilor pentru Constituantă”²⁸. După cum rezultă din procesul verbal de constituire a Partidului Țărănesc, participanții la Consfătuire au luat hotărârea consti-tuirii unui partid țăărănesc, „un partid nou cu structura socială țărănească, țărănimea organizată politicește”²⁹. Din cele unsprezece puncte progra-matice adoptate ca program minimal al partidului se desprinde ideea ca programul viitor al partidului să cuprindă realizarea următoarelor obiective de care va depinde „realizarea integrală a aspirațiunilor și nevoilor țărănimii române”:

1. Intrarea tuturor moșiilor în mâinile țăranilor care le muncesc, pe prețuri care să le înlesnească, iar nu să le îngreuneze înstrăinarea lor
2. Restabilirea vechilor drepturi ale țăranilor la păduri și izlazuri
3. Subsolvul proprietatea statului: adică, toate minele, de orice fel, cărbuni, sare, păcură, să fie ale statului
4. Reforma administrativă, plecând de la autonomia comunei rurale cu buget suficient și neciuntit de stat și continuând cu plasa, județul și provincia ca unități administrative și autonome
5. Intensificarea mijloacelor de pătrundere a culturii în popor (...)

6. Reforma impozitelor cu așezarea dărilor potrivit cu averea fiecăruia (...) ³⁰.

La Consfătuirea pe țară a Partidului Țărănesc din 1919 au fost adoptate două documente de mare importanță — *Instrucțiunile pentru organizarea unitară a partidului Țărănesc și Declarația de principii a Partidului Țărănesc* — aceasta reprezentând, de fapt, noul program al partidului.

La nici un an de la înființarea sa Partidul Țărănesc va obține un număr de 61 de mandate la alegerile parlamentare din 3-8 noiembrie 1919, fapt care i-a dat posibilitatea să ocupe două fotolii ministeriale: la Agricultură și Domenii (Ion Mihalache) și Ministerul Instrucțiunii și Cultelor (Ion Borcea), ca și două înalte funcții parlamentare: vicepreședenția Adunării Deputaților (Ion Mihalache) și Președenția Senatului (Paul Bujor). La 13 martie 1920, o dată cu acceptarea demisiei guvernului condus de Al. Vaida-Voievod, se încheie prima experiență ministerială a opoziției, iar după 25 martie 1920, o dată cu dizolvarea Parlamentului, Partidul Țărănesc va intra în opoziție pe o perioadă de mai bine de opt ani (până în noiembrie 1928).

Rezultatele obținute și experiența acumulate în primul său an de guvernare sunt mai mult decât promițătoare. Ele anunță restructurarea sistemului politic românesc, ocuparea locului vacant al conservatorilor de un partid puternic și tânăr ale cărei doctrină și ideologie bazate pe un nou sistem de valori va restructura profund viața politică românească. Încă din primul an de guvernare, activitatea parlamentarilor țărănești anunță lineamentele ideologice de mai târziu ale partidului. Ei grăbesc redactarea finală a proiectului de lege agrară pentru vechiul regat; introduc în legi ideea, care va duce la noi raporturi de proprietate funciară, că pământul trebuie să aparțină celor ce îl muncesc. Proiectul preconiza, totodată, extinderea exproprierii peste limita celor două milioane de hectare pre-văzute în vara anului 1917 în textul modificat al Constituției; reducerea prețului de răscumpărare pe care trebuiau să-l plătească țăranii și stabilirea unor criterii realiste de împrumut, cu accentul căzând pe o distribuie mai echitabilă a loturilor acordate țăranilor. În cei opt ani de opoziție Partidul Țărănesc participă activ la viața politică, afirmându-se ca unul din principalele partide din România. În Adunarea Deputaților și în Senat par-lamentarii țărăniști au contribuit substanțial la adoptarea legilor referitoare la reforma agrară, a legii pentru crearea izlazurilor comunale, a celor privind comercializarea și controlul întreprinderilor economice ale statului, regimul apelor și energiei, a proiectului de lege a minelor.

Paralel cu activitatea sa parlamentară, perioada 1920–1928 poate fi caracterizată prin trei obiective esențiale: edificarea unei ideologii și doctrine proprii: întărirea structurilor sale organizatorice și creșterea numărului de aderenți prin sporirea influenței sale politice în opinia publică. Anul 1921 are o semnificație deosebită în istoria Partidului Țărănesc deoarece în ședința din 18 iulie 1921, Comitetul Central al partidului a aprobat fuziunea cu Partidul Țărănesc din Basarabia (gruparea care a mai rămas din acest partid, în frunte cu Ion Inuleț, va fuziona cu Partidul Național Liberal în 1923). Prin această fuziune partidul s-a întărit cu două personalități care vor contribui la clarificarea liniei doctrinare și ideologice a partidului: C. Stere și P. Halippa. Astfel, *proiectul de program al partidului*, document adoptat la primul Congres al partidului din noiembrie 1921 care a cristalizat liniile doctrinare ale partidului, a fost redactat de C. Stere. Între 26-28 noiembrie a avut loc la Iași cel de al doilea Congres general al Partidului Țărănesc, congres care a aprobat *Programul și Statutul* partidului.

În ziua de 24 aprilie 1920 a avut loc Congresul Partidului Național care a adoptat un nou program în care se prevedea, pe lângă respectarea drepturilor și libertăților fundamentale înscrise în Constituție, puncte sensibil apropiate de programul țărănist: dezvoltarea cooperăției; înfăptuirea reformei agrare; înființarea de izlazuri și păduri comunale. Totodată, noul program al Partidului Național se va deosebi de programul economic al partidului Țărănesc prin lansarea politicii „porților deschise”, adică faci-litarea pătrunderii capitalului străin în România ca o modalitate de refacere și dezvoltare a economiei naționale.

Acest lucru s-a văzut încă din 1921, cu ocazia dezbaterii Proiectului de program al partidului, elaborat sub îndrumarea lui C. Stere și aprobat de primul Congres general al acestui partid la 20-21 noiembrie 1921. În document se menționa că „imperialismul capitalist, ajuns în ultimele decenii la

dominațiunea universală, s-a dovedit neputincios în a asigura omenirii o muncă pașnică și de a feri societatea de o năpraznică risipă de vieți și de avuții. Astfel se prăbușește însăși justificarea istorică a dominațiunii capitaliste“. Dat fiind că modelul de dezvoltare capitalist s-a dovedit perimat, în țările agrare, inclusiv în România, „statul român nu poate fi decât un stat țărănesc pentru că poporul român este un popor de țărani“. Proiectul de program menționa că „suntem un popor de țărani nu numai că țărănimea constituie majoritatea covârșitoare a neamului și nu numai pentru că ea formează substratul indestructibil al unității naționale deasupra căreia vitregia istoriei a putut arunca numai o pătură subțire de aluviuni superficiale și trecătoare dar și pentru că munca țărănească condiționează toată viața noastră economică și socială“³¹.

Mai târziu, în 1924, în plin efort de netezire a asperităților dintre cele două partide în vederea fuziunii, Virgil Madgearu va mai manifesta încă anumite reticente față de politica porților deschise pentru capitalul străin, deoarece în condițiile schimbului inegal și ale unei economii aflate în curs de dezvoltare, există riscul înfeudării țării pe termen lung fără garanții juridice privind egalitatea de tratament dintre capitalul străin și capitalul autohton. Referindu-se la programul economic al liberalilor privind for-marea capitalului majoritar românesc, Virgil Madgearu considera că „ni-meni nu poate să nege importanța majorității capitalului românesc în întreprinderi dinlăuntrul țării“³². Dacă ar exista suficient capital românesc, „nebu sau criminal ar fi omul de stat care n-ar da toată încurajarea și tot îndemnul acestui capital și acestor energii să fructifice bogățiile țării românești. Dar una este a recunoaște o necesitate și alta a o dovedi ca posibilitate“³³. Recunoașterea acestei necesități ducea la concluzia că în lipsa capitalului autohton necesar pentru refacerea și dezvoltarea economică a țării primirea capitalului străin era o tristă necesitate, mai ales că țărăniștii erau conștienți de efectele negative ale politicii „porților deschise“.

Congresul Partidului Țărănesc din 26–27 octombrie 1924 a aprobat modificările stipulate în Programul partidului din iunie 1924: ideea că proprietarii mijlocii puteau recurge, fie chiar și sporadic, „la concursul de brațe ale semenilor“; teza liberei circulații a pământurilor obținute prin reforma agrară „în scopul selecționării naturale a cultivatorilor serioși“; politica „porților deschise“, adică încurajarea investițiilor străine în România; socializarea industriilor numai atunci când muncitorimea se va dovedi coaptă și va putea „să păstreze și să sporească producția din fabrici“. În ceea ce privește conflictele de muncă, programul insista asupra necesității de a se recurge la „conciliere și arbitraj liber consimțit“, considerând greva o formă de luptă „de cele mai multe ori tot atât de păgubi-toare“³⁴. Aceste modificări, operate în programul partidului țăărănesc, pot fi interpretate ca o expresie a concesiilor acceptate de țărăniști în favoarea tezelor doctrinare ale Partidului Național pe drumul lung și greu al fuziunii.

În vederea realizării unui bloc politic antiliberal și pe baza constatării unor puncte comune în programele lor, Partidul Țărănesc a realizat, în iunie 1924 pentru câteva zile numai, o unitate organizatorică cu Partidul Național din Transilvania — fuziunea celor două partide fiind anunțată public, la 14 iunie, când au fost date publicității cele 10 principii de bază ale fuzionării. Datorită unor deosebiri de vederi cu caracter doctrinar, precum și neînțelegerii dintre conducătorii celor două partide privind prezența lui C. Stere în ierarhia partidului, la începutul lui iulie 1924 Partidul Național a denunțat fuziunea.

Anul 1926 poate fi considerat un an crucial în istoria Partidului Țărănesc. Este anul fuziunii depline cu Partidul Național la 10 octombrie 1926. Noua formațiune politică — Partidul Național Țărănesc — a adoptat încă de la întemeiere un *Statut* și un *Program* proprii și o conducere unitară: Iuliu Maniu — președinte; Virgil Madgearu — secretar general și patru vicepreședinți, câte doi din partea fiecărui partid: Ion Mihalache și dr. Nicolae Lupu din partea Partidului Țărănesc și Al. Vaida-Voievod și T. Brătășanu din partea Partidului Național. Printre cauzele care au determinat reluarea tratativelor privind fuziunea se numără și alegerile parlamentare din mai 1926 soldate cu victoria Partidului Poporului al generalului Al. Averescu, considerat un satelit al P.N. Liberal. Rezultatul acestor alegeri se pare că i-a convins definitiv pe liderii celor două formațiuni că numai

prin fuziunea acestora se va putea pune capăt dominației politice a „oligarhiei“ și „plutocrației“ din România.

Încă din primele luni de la constituire, Partidul Național Țărănesc a pus un accent deosebit pe elaborarea și fundamentarea doctrinei sale. În acest scop a fost constituit, la 3 noiembrie 1926, Cercul de Studii al Partidului Național Țărănesc a cărui menire a fost pusă în evidență de însuși Iuliu Maniu, în discursul rostit cu acest prilej. Atât actul fuziunii în sine, cât mai ales deosebirile de natură principială, doctrinară ale unor lideri au determinat mai multe sciziuni. La nici un an de la realizarea fuziunii, în februarie 1927, dr. N. Lupu părăsea conducerea Partidului Național Țărănesc, împreună cu multe personalități valoroase (Ion Buzduganu, Sterie Diamandi, Petre Suciu, Costache Lupu etc.) reînființând Partidul Țărănesc — dr. N. Lupu. La 6 mai 1931, C. Stere, obligat să-și dea demisia din partid în aprilie 1930, înființează Partidul Țărănesc Democrat, punând la temelie noi formațiuni politice proiectul de program al Partidului Țărănesc din 1921. În februarie 1933 Partidul Țărănesc Democrat va fuziona cu Partidul Țărănesc Radical, înființat la 20 noiembrie 1932 de Grigore Iunian, fost vicepreședinte al P.N.Ț., demisionat din partid la 13 octombrie 1932, după mai multe conflicte cu o parte din conducerea Partidului Național Țărănesc. În martie 1935, după ce pusese bazele unei noi formațiuni politice — Frontul Românesc — era exclus din rândurile Partidului Național Țărănesc Al. Vaida-Voievod care deținuse și președenția partidului și fusese în trei rânduri prim-ministru al României.

Primul congres al partidului, după fuziunea din 10 octombrie 1926, a avut loc la 6 mai 1928 la Alba Iulia, iar cel de-al doilea în zilele de 22-23 aprilie 1935, Congres la care s-a adoptat noul Statut și noul Program al Partidului. În zilele de 4-5 aprilie 1937 a avut loc cel de-al treilea și ultimul Congres general al partidului înainte de promulgarea, la 30 martie 1938, a decretului care consfințea, potrivit prevederilor Constituției regale din 10 februarie 1938, interdicția activității legale a asociațiilor, grupărilor sau partidelor politice.

Guvernarea Partidului Național Țărănesc în perioada 1928–1933 (cu unele intermitențe) a avut loc într-un climat politic și economic internațional extrem de nefavorabil care și-a reverberat unda de șoc, *volens-nolens*, și în spațiul românesc. După primul război mondial, în ciuda organizării politice a țăranimii și a venirii la putere a partidelor agrariene în multe țări europene (singure sau în coaliții: Bulgaria, Cehoslovacia, Danemarca, Polonia etc.) în agricultura europeană se simte apariția marii crize. Urmare a organizării tehnice a producției și a muncii în agricultura occidentală, producția agricolă crește exponențial și „în mod fatal ofertele de cereale au depășit mult necesitățile, ceea ce a dus la o scădere a prețurilor în așa măsură încât nu acopereau cheltuielile de producție. La noi efectul dezastruos al crizei a fost intensificat de lipsa de organizare și control a instituțiilor bancare private care ajunseseră să ia dobânzi până la 20% anual și mai mult”³⁵.

În aceste condiții, realizarea esențială a reformei agrare din 1921: realizarea unui sector extins de proprietari mici și mijlocii era amenințată cu prăbușirea. Presiunea debitorilor de a fi scăpați de creditele oneroase pe care nu le mai puteau onora datorită efectelor devastatoare ale crizei a determinat Partidul Național Țărănesc să inițieze în 1931 proiectul de lege privind conversiunea datoriilor agricole, lege promulgată în aprilie 1934. Prin această lege, debitorii au fost absolviți de 50% din totalul datoriilor, restul urmând să fie plătite într-un interval de 17 ani cu o dobândă de 3%. Prin aceasta s-a confirmat încă o dată necesitatea intervenției de stat în sprijinirea politicilor agrare a statelor de curând înscrise pe traiectoria unei dezvoltări accelerate: protecționism vamal, prime de export; stimulente pentru încurajarea unor ramuri de producție; asistență tehnică; utilități; organizare etc. În același timp, ea a confirmat justetea unor orientări programatice cuprinse în ideologia statului țăărănesc: continuitatea unor structuri în viața economică a României și rolul pârgurilor financiar-monetare ale statului în protejarea și consolidarea lor, prin intermediul creării instituțiilor și cooperativelor de credit. În economia lucrării va fi edificator să punctăm câteva din reformele Creditului Agricol și ale Băncilor Populare, reforme realizate tocmai la presiunea și din dorința de a oferi o soluționare problemei țărănești.

La începutul anului 1933 în România existau peste 5000 de bănci populare, 1600 cooperative de consum, aprovizionare și desfacere, 230 cooperative de păduri, 240 de obștii și 130 de cooperative de producție diferită: de pescuit, brutării, lăptării, minerit etc.

Legea de organizare a cooperației din 1929 creează Oficiul Național al Cooperației pentru controlul uniunilor și al federațiilor și Banca Centrală Cooperativă pentru finanțarea întregii mișcări, dotată din partea statului cu 500 milioane lei.

„Creditul Agricol Ipotecar al României, înființat în 1931, cu un capital de 330 milioane lei aur, a avut un rol hotărâtor în ajutorarea agricultorilor mari pentru lichidarea datoriilor și pentru înzestrarea cu inventariul strict necesar fermelor lor.

Înființarea *Institutului Național de credit agricol*, în 1925, transformat apoi în Banca pentru industrializarea și valorificarea produselor agricole cu un capital de un miliard de lei destinat proprietății mici și mijlocii cu scopul de a le împrumuta pentru exploatare, pentru cumpărare de inventariu viu și mort, cumpărare de pământ precum și acordarea de credite industriilor agricole cu o dobândă de 2% peste scontul Băncii naționale a fost un puternic sprijin dat agriculturii dând posibilitatea de a fi organizată și naționalizată³⁶.

După lovitura de stat de la 23 august 1944 Partidul Național Țărănesc a purces fără de zăbavă la reactivarea organizațiilor sale teritoriale, la completarea efectivelor de membri, descompletate în cei 6 ani de scoatere în afara legii de către regimurile autoritare, la recuperarea masei de simpatizanți, înscriindu-se ferm în activitatea de reconstrucție democratică a țării.

Este de remarcat continuitatea convingerilor ideologice și a orientărilor programatice, cristalizate în Programul fundamental din 1935, în condițiile cu totul speciale perioadei 1944-1947 când cele două partide istorice au fost obligate să activeze.

Deși, în esență, orientarea doctrinară a P.N.Ț. nu s-a îndepărtat de liniile programatice fundamentale din 1935, în această perioadă apar nunațe și dezvoltări ale unor teze *in nuce* până acum, funcție de noua conjunctură politică și ideologică în care se afla România. Astfel, în *Manifestul-Program* al Partidului Național-Țărănesc din 16 octombrie 1944 se preciza că partidul va rămâne consecvent „pe linia crezului său precum statul național țărănesc ca formă de prefacere a statului român prin biruința muncii împotriva claselor exploatare³⁷. În document se subliniază necesitatea înfăptuirii unei noi reforme agrare, prin exproprierea marii proprietăți agrare (până la o limită de Soha) și transformarea ei în proprietate țărănească. De asemenea, documentul menționează că „proprietatea agrară trebuie să fie supusă principiilor „pământul aparține celor ce îl cultivă” și „proprietatea este o funcțiune socială”³⁸. Într-o cuvântare ținută la București, la numai două săptămâni de la apariția *Manifestului-Program*, pe data de 29 octombrie 1944, vicepreședintele partidului, Ion Mihalache, definea statul țărănesc ca fiind un stat muncitoresc al viitorului, cu specificul național al muncii care urma să ia locul statului oligarhiei financiare. I. Mihalache nu excludea posibilitatea constituirii cooperativelor agricole de producție din terenurile disponibile, precum și stoparea pro-cesului de fărâmițare a proprietății private. De altfel, *Manifestul-Program* insista asupra necesității de a se moderniza agricultura prin crearea unor ferme model, atât publice cât și private, prin extinderea sectorului coope-ratist, ca și printr-un grad de prelucrare industrială superioară a produselor agrare. În ce privește industria, documentul prelua tezele lui Iuliu Maniu, vehiculate în perioada 1936–1937 cu privire la etatizarea marii industrii, a încurajării industriei țărănești și a interzicerii cartelurilor. În document apar însă accente noi cum ar fi etatizarea Băncii Naționale; etatizarea producției, transportului și distribuirii energiei electrice; obligativitatea contractului colectiv de muncă; extinderea asigurărilor sociale după modelul liberalului englez Lord Beveridge.

Pe planul politic propriu-zis Partidul Național Țărănesc rămânea ferm atașat monarhiei constituționale, ca formă de guvernământ, și democrației parlamentare, ca regim politic. Se garanta respectarea drepturilor și liber-tăților fundamentale ale omului, egalitatea în drepturi a femeilor cu băr-bații; separarea puterilor în stat. Libertatea individuală, urma însă să fie „limitată de interesul

social și proprietatea privată, înțeleasă ca o funcție socială, vor sta la temelia așezării noastre constituționale³⁹.

3. Doctrina și ideologia statului țărănesc

Liniamentele doctrinare și ideologice ale statului țărănesc se cristalizează în perioada interbelică, ele căpătând o formă oficială prin inserarea lor în Programul Partidului Național Țărănesc din februarie 1935. În esență, profilul statului țărănesc este constituit din următoarele note caracteristice:

1. un nou mod de organizare economică în care nu operează categoria profitului și a muncii salariate;
2. articularea funcțiilor statului pe interesele permanente, morale și materiale ale clasei țărănești majoritare și reprezentative;
3. producția organizată în mod colectiv, pe sate, în forma sistemului cooperatist;
4. industria organizată în vederea satisfacerii nevoilor din agricultură;
5. sistem de asigurări sociale obligatorii;
6. formarea de mari sindicate agricole;
7. modernizarea satelor;
8. trecerea de la democrația individualistă liberală la democrația socială de grup.

Încă din 1908, în studiul său fundamental „Social democratism sau poporanism?” Constantin Stere anticipa profetic configurația statului țărănesc, așa cum îl vor creiona peste două decenii doctrinarii și ideologii țăraniști:

„O țărănime liberă și stăpână pe pământurile ei; dezvoltarea meseriilor și a industriilor mici cu ajutorul unei intense mișcări cooperative la sate, și în orașe monopolizarea de către stat, în principiu a industriei mari (afară de cazuri excepționale, unde ea s-ar putea dezvolta de la sine fără prejudiciu pentru viața economică); aceasta este formula progresului nostru economic și social ce ni-o impun condițiile înseși ale vieții noastre naționale. Pentru vremurile pe care le poate străbate gândul nostru, în împrejurările concrete ale dezvoltării noastre istorice, nu avem înaintea noastră altă cale⁴⁰.”

Mai târziu, cu ocazia discutării anteproiectului de program al partidului țărănesc din noiembrie 1921, liderul poporanist va fi și mai tranșant, afirmând că „chiar viitorul ei de stat și de neam (al României) vor atârna de măsura în care ea va ști să se organizeze ca stat țărănesc⁴¹.”

Nucleul imaginii despre statul țărănesc va constitui în timp centrul de greutate, de la care vor iradia liniile de forță și orbitele pe care se vor înscrie celelalte contribuții de seamă la edificarea doctrinei în arhitectura ei economică și politică îndeosebi: cele ale lui V. Madgearu, Ernest Ene, Gheorghe Zane, Sterian Dumbravă. Într-o enumerare succintă, liniile directoare ale viitoarei forme a statului român schițate de C. Stere ar fi:

1. necesitatea elaborării unui nou mod de producție în economia românească, întemeiat pe mica proprietate țărănească;
2. superioritatea gospodăriei individuale asupra marelui latifundiu;
3. munca țăranilor condiționează întreaga viață economică și socială a României, deoarece țărănimea, în ansamblul ei, ar reprezenta o formațiune socială aparte, nediferențiată, nesupusă adică procesului de diferențiere în categorii și clase cu interese opuse;
4. imposibilitatea dezvoltării în România a industriei mari și, prin urmare, a proletariatului;
5. imposibilitatea revoluției socialiste în România și, prin urmare, a instaurării relațiilor de producție socialiste în economia românească.

În ciuda premiselor economice „revoluționare”, în raport cu doctrina liberală, fapt care le-a atras în epocă nu o dată determinativul de partid de stânga și care ar fi trebuit să antreneze o dinamică adecvată a funcțiilor statului, a regimului politic și a formei de guvernământ, ideologii statului țărănesc își reafirmă loialitatea față de monarhia constituțională și față de valorile statului de drept bazat pe proprietatea privată și pe „asigurarea minimului de condițiuni, necesare pentru existența

unei democrații sănă-toase, răzimată pe ordinea legală⁴². Monarhia constituțională este văzută ca o sinteză organică dintre coroană și națiune, națiunea reprezentând într-o majoritate covârșitoare clasa țărănească. Aceste valori urmează însă a fi exercitate ca „delegațiuni sociale, în limita intereselor generale cu îndru-marea, supravegherea și administrarea statului, astfel ca raporturile dintre clase întemeiate pe această proprietate să excludă exploatarea unora și subordonarea altora⁴³.

În cuvântarea rostită cu ocazia înființării Cercului de Studii al Partii-dului Național Țărănesc, Iuliu Maniu considera că ideologia acestuia nu este una de import ci izvorăște din necesitățile istorice ale poporului român. Această ideologie se oglindește chiar în denumirea partidului „național țărănesc” deoarece „însăși națiunea cu toate clasele sociale trebuie să participe la drepturile și prin urmare la răspunderile vieții politice, precum da-toare sunt toate să reprezinte interesele întregului neam⁴⁴. Aceste interese colective reclamau în viața politică afirmarea principiului democratic majoritar „dat fiind că imensa majoritate a națiunii o formează pătura țără-nească⁴⁵. La aceasta se adaugă și faptul că „baza structurii noastre sociale, factorul principal de producție națională și altfel temelia vieții noastre de stat este țărănimea⁴⁶. Chiar dacă ideologia Partidului Național Țărănesc se întemeiază pe echilibrul și solidaritatea claselor producătoare, principiul proporțional stipulează ca fiecare dintre ele să participe la îndrumarea vieții de stat în raport direct cu importanța sa numerică, economică și culturală. Or, incontestabil că importanța numerică și economică a țărănimii în țara noastră este covârșitoare și este incontestabil ca această masă imensă, izvor nesecat al energiilor naționale istorice ale poporului român, nu numai că a fost veacuri de-a rândul exclusă de la viața de stat, ci a fost sistematic împiedicată ca să se ridice la acea treaptă culturală și de dezvoltare socială, care nu o avea din punct de vedere numeric și economic⁴⁷.

Conceptul de „stat țărănesc” construit în perioada interbelică de doctrinarii țărăniști (mai precis în perioada 1926–1938) nu mai are nimic de-a face cu idealizarea unei forme patriarhale de stat, redusă la imaginea unui paradis terestru prin proiecția beletristică a unei epoci de aur, în înaltul ev mediu românesc. Această imagine inițiată de romantismul pașoptist și fixată în sensibilitatea generațiilor prin forța de sugestie a evocării eminesciene, apoi a lui Goga, Coșbuc și Sadoveanu, a fost politizată de Nicolae Iorga începând cu 1905, în cadrul publicațiilor de orientare rurală precum *Sămănătorul*, *Neamul românesc*, *Făt-Frumos* etc. Urmărind să revitalizeze energiile spirituale ale națiunii pentru sarcina dificilă a redobândirii conștiinței de sine, Nicolae Iorga urmărea, în primul rând, să redeștepte aceste energii la aristocrațiile latifundiare, la marea boierime de neam, atrofiate fie din cauza imitării servile a unui model străin, fie datorită aluviunii unor forțe sociale ostile idealurilor demofile (clasei țărănești în special) venite (apărute în România) ca urmare a proceselor de modernizare inițiate de liberali (ciocoimea satelor, cămătarii, samsarii etc.). Ideea de construcție modernă a statului cu instituții adecvate care să pună în practică idealul național era concepută de N. Iorga prin realizarea unității culturale unde literatura și arta de orientare rurală urmau să împlinescă rolul mecanismelor instituționale.

Spre deosebire de aspirațiile romantic-demofile prezente în curente precedente, postulatele statului țărănesc se bazează pe premisele socio-economice ale agrarianismului european a cărei prezență în literatura de specialitate, începând cu narodnicismul și cu neokantianismul revizionistilor germani (David, Bernstein, Hertz etc.) nu putea fi ușor trecută cu vederea. Ideea că Europa este divizată în două moduri de producție diferite, că în sud-estul Europei legea concentrării producției agricole nu se poate realiza ca în țările occidentale dezvoltate industrial ocupă un loc central în scrierile lui V.N. Madgearu, Ernest Ene, Sterian Dumbravă, Gh. Zane, M. Ghelmegeanu, Ilarie Dobridor etc. Doctrinarii țărăniști își edifică tezele lor pornind de la convingerea că propășirea țărănimii în cadrul economiei capitaliste caracterizată prin categoriile concurenței, profitului și rentei este o imposibilitate; prin urmare, ei militează pentru o nouă ordine socială în care raporturile dintre clase să excludă relațiile de subordonare și ex-ploatare. Ipoteza de la care pleacă Gh. Zane, profesor de economie politică la Universitatea din Iași, este că emanciparea țărănimii va fi posibilă numai într-o altă formă de stat, într-un stat al națiunii întregi, într-un stat țărănesc. Aceasta din două motive:

1. economia țărănească se deosebește radical de economia capitalistă și
2. interesele fundamentale ale clasei țărănești coincid cu interesele fundamentale ale națiunii.
În opinia sa, economia țărănească este o „formă economică bazată pe întrebuințarea forței de muncă proprie, pe un pământ propriu, în vederea satisfacerii trebuințelor imediate proprii. De aceea economia țărănească este străină de categoriile capitaliste: capital, salar, rentă, venit fără muncă etc. În mod natural, ea desface pe piață numai prisosul; producția sa nu este orientată de atracțiile sau repulsiile pieței capitaliste”⁴⁸.

Cu nuanțe inevitabile, în funcție de perioada în care au fost elaborate (înainte și după marea criză economică din 1929–1933), de formația profesională, de temperament, de provincie etc., studiile elaborate de arhitecții „statului țărănesc” pun accentul pe următoarele constatări care justifică, în opinia lor, necesitatea elaborării unui nou model de dezvoltare socială:

1. incompatibilitatea dintre economia liberală și economia tradițională, bazată pe gospodăria țărănească individuală;
2. rezistența gospodăriei familiale țărănești în fața seismelor eco-nomice și evidențierea mecanismelor interne ale acestei rezistențe;
3. avantajele acestui mod de producție față de cel capitalist.

În special studiile lui V.N. Madgearu, elaborate în perioada 1919–1925, evidențiau aceste avantaje din perspectiva realizării și însușirii profitului: „Ca urmare a raporturilor de echilibru — scria V.N. Madgearu — o gospodărie familială poate să se mulțumească adesea cu venituri atât de mici pe unitatea de muncă încât să poată exista în condițiuni care condamnă economia capitalistă la dispariție. Pe de altă parte, o gospodărie țărănească, în cazul unei rente mari a pământului, trebuie adesea să renunțe a întrebuința munca ei la lucrări care sunt avantajoase pentru o gospodărie capitalistă, la care însă produsul muncii este mai jos decât la acelea prin care economia țărănească își satisface trebuințele”⁴⁹.

Pe aceeași perspectivă economică se va înscrie și Ernest Ene, doctor în economie, în lucrarea sa „Spre statul țărănesc” publicată în 1932, după ce înainte unele capitole au văzut lumina tiparului în *Dreptatea*.

În concepția lui Ernest Ene, ca și la V. Madgearu, statul țărănesc se caracterizează printr-o structură economică specifică având drept celulă gospodăria agricolă țărănească, iar drept caracteristici unirea muncii cu proprietatea mijloacelor de producție și consumul propriu. La acestea se mai adaugă și faptul că produsele agrare nu găsesc un plasament remuneratoriu decât la export, precum și o cultură politică specifică, de tip parohial. Toate acestea determină ca în edificarea statului țărănesc să se țină seama de o constantă a psihologiei sociale țărănești și anume individualismul ei, concretizat în setea de pământ, sub forma intrării în posesie a titlurilor de proprietate. Aceasta face ca formarea de asociații, de ferme agricole, cu un randament superior al producției la hectar să fie o acțiune extrem de delicată. Pentru că, argumentează Ernest Ene, înființarea marilor unități agricole cu dotarea tehnică necesară de mii de hectare, ar reînființa vechile latifundii. Or, condiția de viață a producătorilor primează în fața randamentului sporit al producției la hectar. „Viața de fiecare zi a plu-garului este mai bună în gospodăria lui proprie decât în căzărmi im-provizate ale marii culturi iar randamentul net al marilor exploatare este foarte îndoielnic”⁵⁰. Pe lângă acestea, transformarea agriculturii în sens capitalist, al concentrării în ferme mari, este foarte dificil deoarece lipsește capitalul necesar care nu poate fi procurat prin metode forțate, dictatoriale. Când privește relația dintre statul țărănesc și industrializare, Ernest Ene ia poziție hotărâtă împotriva tezei reacționare: „România, țară eminamente agrară”. El recunoaște superioritatea productivității industriale față de cea agricolă precum și necesitatea industriei petrolului, a lemnului, a industriei extractive pentru dezvoltarea economică a României. Totuși, pentru întemeierea unei industrii naționale eficiente, autorul consideră că sunt necesare următoarele condiții și factori de producție: materii prime, capital abundent, mână de lucru și deșeu asigurate. Or, dacă România posedă o bună parte din materiile prime și mână de lucru abundentă, ceilalți doi factori de producție: capital și deșeu îi lipsesc. „Capitalul pentru că nu-l are, deșeurile pentru că piața internă este prea redusă, iar deșeurile

externe sunt de multă vreme ocupate de industrii vechi și puternice⁵¹. În această ordine de idei, Ernest Ene consideră, împotriva productivității absolute a industriei, susținută în epocă de Mihail Manoilescu, că nu contează atât productivitatea unei industrii „cât partea ei de contribuție la îmbunătățirea raporturilor de schimb dintre produsele agricole și cele industriale, bineînțeles în favoarea celor dintâi, și aceasta pentru restabilirea echivalenței de schimb, astăzi net defavorabilă agricultorilor (...) acele industrii care se mărginesc a acapara valorile produse de agricultură și a forța apoi o repartitie necorespunzătoare aportului de muncă și riscuri a fiecăruia nu pot găsi în fața noastră o apărare⁵². Concurența făcută de industriile țărilor dezvoltate pe piețele internaționale produselor unei industrii tinere ar greva asupra prețurilor de cost și, în consecință, asupra eficienței economice, ceea ce îl determină pe autor să conchidă că pentru statul țărănesc ar fi mai avantajos să exporte aceste materii prime „decât sub forma unor produse industrializate în condițiuni inferioare⁵³. În concluzie, pentru Ernest Ene „Statul țărănesc trebuie să fie forma de guvernare a unui popor a cărui majoritate este alcătuită din țărani, adică din proprietari de mici parcele de pământ, pe care ei îl cultivă cu mijloace mai mult familiale, consumând în gospodăria proprie cea mai mare parte a producției lor⁵⁴. Preocuparea doctrinarilor țăraniști pentru a reliefa importanța funcției economice a statului se manifestă în timpul și după marea criză de *supraproducție* din 1929–1933 când înseși științele economice se văd obligate să reexamineze în profunzime sistemul de valori al economiei clasice. Astfel, într-un studiu din 1934 Petre Pandrea polemiza cu H. Sanielevici în problema formei de stat pe care o va cunoaște România după seismele crizei economice din 1929–1933. În opinia lui P. Pandrea, statul țărănesc este „formula progresistă nouă a unui partid democratic al țărânimii românești prin care se va încerca o reorganizare a țării devastate de criza structurală a sistemului capitalist apusean⁵⁵.

Această reorganizare trebuie să plece de la următoarele aspecte ale situației economice și politice din țară:

1. În schimbul dintre agricultură și industrie, țărâtimea este furată prin „foarfeca prețurilor“ de către capitalul monopolist (industrie + bancă); (...)
2. Să păstreze proprietatea privată în agricultură și să organizeze monopoluri de stat sub forma regiilor autonome⁵⁶.

Pe lângă funcția economică, prioritară în deceniul IV, ideologii statului țărănesc au acordat atenția cuvenită și celorlalte funcții ale statului: socială, culturală, juridică, evidențiindu-le rolul și importanța în organizarea politică a comunității. Din perspectiva conservatorismului lui C. Rădulescu-Motru, statul țărănesc trebuie să se edifice pe specificul național. Acesta trebuie căutat în adâncul istoriei noastre, în înseși prin-cipiile fondatoare care configurează forma politică numită stat: sedenta-rizarea populației pe un anumit teritoriu; continuitatea ei și logica situațiilor de interacțiune cu pământul. Elementul care asigură și perpetuează legătura afectivă dintre interesele țărânimii și cele ale națiunii este categoria de proprietate, adevărata placă turnantă a continuității vieții de stat la români. Ca și la N. Iorga sau M. Sadoveanu, la C. Rădulescu-Motru împroprietă-rirea țăranilor din *dominium eminens* al țării — a fost o răsplată pe care vechii domni o dădeau celor ce apărau fruntariile statului de năvălirile străine. Pe lângă blazonul heraldic al vechimii acestui drept el a fost generator de drepturi politice. Conchizând că statornicirea și continuitatea statului român se datorează în exclusivitate țărânimii, C. Rădulescu-Motru subliniază: „nu este o problemă mai însemnată pentru politica românească decât aceea a găsirii mijloacelor cum să utilizeze creșterea populației țărânești. În dezlegarea acestei probleme tocmai se desparte drumul politicii conservatoare de celelalte⁵⁷.

Pe lângă aceste coordonate economice, premisele sociologice ale statului țărănesc în epocă nu puteau fi ușor trecute cu vederea, cel puțin sinceritatea lor. După instalarea regimurilor totalitare în Europa, țărâniștii au fost acuzați, mai frecvent în 1933–1937, că vor să bolșevizeze agri-cultura românească. Reacția a fost promptă și a avut darul să genereze precizări suplimentare în legătură cu categoriile socio-economice și siste-mul de valori ale țărânis-mului. Statul țărănesc ar fi „o a treia cale «*avant la lettre*»“ între statul liberal și statele totalitare. Așa cum burghezia victo-rioasă și-a

construit statul și ideologia liberală care corespundeau cel mai bine intereselor ei, tot astfel și țărănimea are dreptul moral și istoric la o formă de stat care să-i asigure cadrul cel mai eficient de dezvoltare.

„Statul țărănesc se deosebește de celelalte state totalitare prin aceea că el pune între normele politicii sale, în primul rând, primatul intereselor permanente ale populației țărănești”⁵⁸. După C. Rădulescu-Motru, între statul țărănesc și statul liberal ar exista o deosebire profundă la nivelul înțelegerii normelor de conducere a vieții naționale. Această deosebire s-ar datora crizei statului liberal de după război, stat bazat pe doctrina libertății individuale. În Europa postbelică, noile teorii despre stat afirmă primatul colectivității asupra individului, indiferent ce forme va cunoaște afirmarea acestei supremații în organizarea formei de stat.

Pentru Ilarie Dobridor, statul liberal nu pune în valoare energiile colective ale națiunii. Iar pentru națiune, fiind compusă din 82 % țărani, forma liberală a statului nu este bună fiindcă nu valorifică *energiile țărănimii*. „Statul liberal nu este valabil fiindcă nu este clădit pe un concept de muncă, ci pe un concept de *exploatare*. El nu oferă o formă de *organizare a muncii*, ci o *metodă* de exploatare a ei. Statul liberal este emanația unei clase care a nutrit idealurile ei. Că din aceste idealuri au derivat acțiuni de extorcere a muncii țărănești ne-o dovedesc instituțiile corespunzătoare: industrie parazitară, susținută cu rate din buget și beneficii la vămi, bănci care au cămățărit cu dobânzi exorbitante; aparatul de stat excesiv încărcat; repartitia inechitabilă a bugetului statului. (...) Statul liberal este nefast fiindcă nu organizează munca națiunii deci *munca țărănimii* și fără aceasta nu garantează dezvoltarea destinului nostru istoric”⁵⁹.

În sfârșit, după Mihail Ralea, statul țărănesc înseamnă o nouă coeziune, o nouă solidaritate națională în jurul țărănimii considerată ca pivot central al vieții economice. Statul țărănesc înseamnă „o tendință de a pune accentul pe țărănime, de a potența mai mult, de a transforma unele instituții în coloritul necesar acestei promovări. Și nu plecăm în aceasta de la cine știe ce teorie gratuită. Pilda crizei agrare e suficientă. Țăranul e marele consumator și marele producător. Dacă n-are bani țăranul, n-are nici comerciantul, nici industriașul. Ridicați țărănimea și toate clasele vor câștiga. Ruinați-o și totul se va prăbuși”⁶⁰.

Dacă scopul declarat al tuturor doctrinilor țărăniști era propășirea materială și morală a țărănimii, ideologia țărănistă trebuia să caute acele argumente, norme și credințe care să justifice noul sistem de valori din construcția statului țărănesc, să găsească mijloacele instituționale pentru ca el să poată fi implementat. Pentru C. Rădulescu-Motru esența ideologiei țărăniști constă în a demonstra superioritatea producției organizate în mod colectiv pe sate asupra individualismului economic liberal. Acesta re-comandă acumularea capitalurilor în scopul înmulțirii indivizilor întreprin-zători și în scopul creșterii calității vieții a acelor care produc și al înmulțirii familiilor de țărani înstăriți în care sănătatea și tradițiile neamului să-și asigure continuitatea.

„Ideologia statului țărănesc nu justifică ordinea politică a statului român pe considerațiile abstracte ale individualismului economic și pe presupusa dorință de câștig ce ar exista în sufletul fiecărui individ, ci pe instituția reală a gospodăriei țărănești în care omul, munca și pământul formează un tot indisolubil”⁶¹.

Mai târziu, în 1939, în „România — catehismul unei noi spiritualități” (ediția a II-a) C. Rădulescu-Motru va nuanța până în detaliu ideologia statului țărănesc, plecând de la cerințele și interesele permanente ale țărănimii, de pe poziții conservatoare și în opoziție evidentă cu statul liberal. Prin individualismul și egoismul oligarhiei sale financiare acesta nu a făcut nimic pentru propășirea materială și morală a țărănimii. Datorită setei sale de câștig ea ar fi distrus interesul obștesc al satului, transformând producția agricolă într-o sursă de îmbogățire prin tranzacții speculative oneroase. Dimpotrivă „prin tendința de a da țăranului izolat o încadrare în producția colectivă a satului”⁶² ideologia țărănistă a lui C. Rădulescu-Motru reiterează teza centrală a doctrinei și anume că bunăstarea țăranului este funcție de ridicarea satului. Pentru aceasta sunt necesare următoarele măsuri: școli speciale cu profil agricol, al căror ideal pedagogic să fie crearea unei noi atitudini față de munca pământului; creșterea rolului moral al Bisericii; asigurări sociale obligatorii pentru țărani;

dezvoltarea unui puternic sistem cooperatist cu următoarele ramuri: cooperative de consum, de credit, de vânzare și cumpărare în comun; organizarea comerțului de cereale de către mari syndicate agricole sau de stat, în scopul evitării speculei de bursă și al asigurării unui preț minimal la principalele produse agricole; organizarea de industrii prin prelucrarea produselor agricole și zootehnice primare și terminând cu fulgii, paie, mustul de grajd etc.; asanarea morală a administrației locale; dezvoltarea sistemului sanitar rural. „În rezumat, ideologia Statului țărănesc repune la baza ordinii politice ierarhia cerută de interesele permanente ale neamului. Întâi ale țărănimii și numai apoi ale burgheziei. Ea este ideologia statului național românesc (...) care ar trebui să stea la baza programelor noastre politice, ca un crez comun tuturor oamenilor politici”⁶³.

Preocupările lui C. Rădulescu-Motru privind precizarea formei concrete a statului țărănesc, a mecanismelor și a structurilor organizatorice care o fac posibilă, nu sunt singulare în deceniul IV. Deși în documentele Partidului Național Țărănesc se reafirmă neobosit caracterul sacru și inviolabil al proprietății private, sub presiunea noilor condiții generate de criza economică în presa și publicațiile țărănesti apar primele alunecări spre „proprietatea-funcție socială” sau „proprietatea de muncă”. Ideea că munca determină și justifică orice formă de proprietate a devenit nucleul ideologic dominant, în jurul căruia va gravita infrastructura statului țărănesc din această perioadă. Proprietatea privată se transformă tot mai mult în funcție socială în condițiile noii forme de organizare a muncii în asociații și cooperative agricole. Solidaritatea muncii este cerută de solidaritatea socială și este o valoare a democrației țărănești deoarece munca produce valorile vieții sociale.

„Prin gruparea lor în asociație loturile devin indispensabile pe tot timpul duratei asociației, adică nu mai pot fi retrase din asociație. Ele pot fi vândute însă în total sau în parte, transmise pe cale de moștenire, înzestrări etc., noii proprietari fiind introduși în drepturile fostului proprietar în limita terenului pe care l-a cumpărat. În cazul când noul proprietar nu ar vrea să facă parte din asociație, terenul lui este lucrat de asociație, el urmând să primească arendă anuală, fixată sub formă de părți sociale după hotărârile adunării generale”⁶⁴. Prof. dr. M. Chirițescu-Avra se oprește îndelung asupra organizării acestor asociații și cooperative agricole, după modelul fermelor scandinave. Ca și G. Ionescu-Șișești, el consideră că mentalitatea și psihologia individualistă a țăranilor noștri, mai ales după reforma agrară, au compromis aplicarea acestei idei fecunde. Prin urmare, el propune transformarea cooperativelor în ferme de producție, transformare și desfacere a produselor. Acestea vor fi înzestrate cu parcuri de mașini agricole și vor fi specializate în funcție de specificul zonei climatice și de structura solului. Tehnicile moderne de producție, începând cu selectarea semințelor și până la rotația culturilor presupun prezența specialiștilor de înaltă calificare. Organizarea acestor ferme va fi una ierarhică, începând cu uniunea regională a fermelor cooperative, cu rol de îndrumare tehnică a activității și de control. La nivel național va funcționa o centrală a uniunilor ca organ suprem de control al acestora care va avea, printre sarcini, și raționalizarea geografică a culturilor. Pe lângă organizarea formelor cooperative, M. Chirițescu-Avra propune formarea de trusturi specializate și a centralei lor care să coordoneze cultivarea plantelor pe regiuni în funcție de condițiile naturale și de eficiența economică atinsă sau prezumată. După 1932, eliberăți de chingile guvernării și beneficiind de background-ul oferit de mutațiile profunde din teoria economică interbelică, doctrinarii țărăniști adaugă la arhitectura statului țărănesc încă două dimensiuni economice: intervenționismul și dirijismul care îi vor întregi profilul ideologic în orizontul epocii. Intervenția statului în viața economică este motivată de imperativele momentului și de mandatul istoric al statului național țărănesc de a îndruma, organiza și normaliza economia. Încă o dată inițiativa privată rămâne elementul-cheie al dezvoltării, dar pentru transformarea lui în factor propulsiv este necesară activitatea de îndrumare și încadrare a ei în forma interesului național. Fiind un stat cultural și etic, statul țărănesc nu poate asista pasiv la perpetuarea pauperizării țărănimii. De aceea, statul național țărănesc nu poate renunța la un rol de inițiativă, îndeosebi pentru stăpânirea pârgurilor de comandă în economie, în scopul „de a realiza echilibrul producției naționale, asigurând o dezvoltare armonică a agriculturii și industriei; a promova

creșterea normală a venitului și averii naționale și a asigura o repartitie echilibrată, care să determine formarea unui capital românesc și să îndrume astfel un proces de românizare reală a vieții economice⁶⁵. De altfel, V. Madgearu va merge în 1937 până acolo încât să propună introducerea planificării economice în cadrul capitalismului de stat, așa cum se practica în epocă în țări precum Franța, S.U.A., Italia, Germania, Austria, Marea Britanie. Economia dirijată care nu implică neapărat ordinea politică dictatorială se caracterizează prin respectarea dreptului de proprietate și a inițiativei private. Ea este superioară intervenționismului accidental și haotic din cadrul capitalismului privat, deoarece prin măsurile de coordonare a eforturilor economice, de adaptare și de conformare la tendințele pieței evită blocajele creșterii, anarhia și haosul și asigură o dezvoltare echilibrată în profil de ramură și teritorial a principalelor forțe economice ale țării⁶⁶.

În aceeași ordine de idei, M. Ghelmegeanu se pronunță pentru trecerea de la intervenționismul de stat la dirijism în economia statului țărănesc, urmărind ca prin formele de intervenție directă și indirectă ale statului în economie să mobilizeze resursele necesare pentru depășirea efectelor recesiunii din 1929–1933. Liderul țărănist avea în vedere formele de intervenție și de adaptare, cu accentul pus pe cererea globală, așa cum s-au cristalizat acestea în opera lui J. M. Keynes și apoi în școala *Ordoliberalismului* de la Freiburg: „Căci statul, în economia dirijată, spre deosebire de epoca simplului intervenționism, devine un normator. Este adevărat că pentru opera de reconstrucție statul nu va deveni nici bancher, nici fabricant (...). Statul însă cu ajutorul puterilor sale economice, și în numele interesului general și al noțiunii de serviciu public care se substituie noțiunii de profit și interes privat, este chemat a stabili normele generale de îndrumare și acțiune pe care întreprinzătorii, fiecare în domeniul lui, trebuie să le respecte“ (...) ⁶⁷. Interesantă este, în acest context, la M. Ghelmegeanu distincția pe care el o face, ca tendință, între economia dirijată și intervenționismul de stat. Intervenționismul de stat urmărește stimularea forțelor economice ale statului pentru creșterea capitalului și profitului. În economia dirijată, de pildă, creditul încetează de a fi afacere privată: devine o funcțiune, un serviciu public⁶⁸.

La rândul său, academicianul George Ionescu-Șișești, un specialist de talie europeană în domeniul economiei agrare, observa că „statul are da-toria să intervină mai adânc în procesul de producție pentru a-l stimula“⁶⁹. Această intervenție poate fi directă: înființarea fermelor și crescătoriilor model; selecționarea soiurilor de plante și a animalelor de rasă; acordarea de stimulente materiale; executarea sau sprijinirea marilor lucrări de ameliorare a solului, a rețelelor de drumuri etc. Această intervenție este indicată în economiile unde inițiativa este timidă, iar capitalurile scumpe. Intervenția indirectă vizează învățământul agricol, întărirea spiritului de asociație, culturalizarea satelor (deschiderea de biblioteci, înființarea de cămine culturale etc.).

„Toate aceste mijloace de ingerință — subliniază academicianul G. Ionescu-Șișești au o limită pe care omul de stat trebuie să se ferească de a o depăși. Un stat a cărui ingerință s-ar transforma în tutelă va fi un stat foarte slab“⁷⁰.

Din cele de mai sus rezultă că veritabila structură arhitectonică a statului național-țărănesc este cooperația, considerată ca singurul mijloc de creștere a producției agricole și de valorificare optimă a ei, prin limitarea intermediarilor. În documentele Partidului Național Țărănesc se subliniază, de altfel, că statul va favoriza înființarea sistemelor de cooperație agrară pentru toate fazele circuitului economic: producție, aprovizionare, desfacere și credit, printr-o finanțare și educație cooperatistă a țărănimii susținute. Valoarea și importanța sistemului cooperatist pentru identitatea statului țărănesc și pentru soluționarea problemelor de bază ale țărănimii au fost reliefate în epocă de toți doctrinarii țărăniști, fără excepție.

Definind cooperația ca „democrația realizată în domeniul social și economic“⁷¹, Ion Răducanu insistă asupra caracterului de economie dirijată al cooperației, concepută de el ca „a treia cale între sistemul individualist liberal și cel colectiv socialist: (...); „ea luptă împotriva sistemului de salarizare din sistemul capitalist și împotriva unui profit exagerat, precum luptă împotriva unei concurențe neloiale, dar se desparte de colectivism prin faptul că nu înlătură dreptul de proprietate individuală, bazat pe interesul de muncă.

(...) Se deosebește de socialism pentru că stă pe baza proprietății individuale; se deosebește de liberalism pentru că nu admite ca tot ceea ce se face să fie pornit de imboldul de câștig particular și afirmă principiul celălalt, al satisfacerii necesităților, afirmând asupra interesului capitalului, prioritatea interesului muncii⁷².

Ca expresie a democrației sociale, cooperația română nu poate fi izolată de curentul solidarist european care îmbină un principiu social și etic pe baza coexistenței în spiritul uman „a sentimentului social de solidaritate” (L. Duguit). Ea nu poate fi izolată de curențele social-democrate, democrat-creștine sau corporatiste în cadrul cărora s-a afirmat înainte de primul război mondial în Germania, Anglia, Țările de Jos, Franța. Indiferent de forma lor (de credit, de consum, de producție), idealul cooperativelor de întraajutorare umană în condiții de criză sau de nevoi nu se poate realiza fără urmărirea unei eficiențe economice sporite și fără întronarea unor criterii de repartitie mai justă a venitului național, în acord cu cantitatea și calitatea muncii prestate. În această ordine de idei pionierii cooperației române subliniază necesitatea creării unui cadru organizatoric adecvat pentru dezvoltarea eficientă a acestei instituții. Printre cerințele avute în vedere ei pun în primul rând calitatea actului educațional pentru membrii cooperatori și disciplina în interiorul organizației. În al doilea rând, descentralizarea și federalizarea mișcării cooperatiste. Pe planul acțiunii practice nemijlocite aceste cerințe majore presupun o autonomie și o libertate sporită acordate mișcării cooperatiste. Ele sunt necesare tocmai pentru intensificarea contactelor cu piața financiară și atragerii de capi-taluri. Aceste măsuri considerate ca elemente indispensabile ale reformei cooperației nu exclud rolul statului care se poate transforma dintr-un factor tutelar în cazul sistemului cooperatist centralizat, într-un factor protector în cazul sistemului descentralizat. Statul poate asigura cadrul legal pentru libertatea de acțiune a întreprinderilor cooperatiste, poate exercita o funcție de control a provenienței și mișcării fondurilor private și publice ale acestor întreprinderi, după cum poate împiedica formarea de societăți parazitare al căror scop este înfruptarea din venitul național pe baza unui drept de monopol ce i-a fost acordat.

În studiul „Reforma cooperației” publicat în *Calendarul cooperato-rului* din 1925 Ion Răducanu consideră că o veritabilă reformă a cooperației române trebuie să țină cont de următoarele cerințe:

1. O așezare a regimului legal și statutar, ca și a politicii cooperatiste, pe baze solide și largi care să-i permită dezvoltarea nestânjenită, urmărind întronarea unui regim economic bazat pe principiul interesului muncii.
2. O organizație cooperativă, care să aibă în vedere consolidarea și propășirea gospodăriilor mici și mijlocii, create prin reforma agrară. Sub noul regim, proprietatea și exploatarea pământurilor rămânând individuale, prin crearea de întreprinderi cooperative se vor da micii exploatari agricole toate avantajele marilor exploatari prin organizarea aprovizionării și a desfacerii, prin sprijinirea muncii agricole cu credit ieftin și suficient, prin organizarea transformării și valorificării diferitelor produse.

În cristalizarea doctrinei statului țărănesc se observă mai multe etape ideologice, în funcție de următorii vectori:

1. presiunea condițiilor politice și economice internaționale;
2. adaptarea strategiei și tacticii pentru soluționarea problemelor majore ale vieții naționale și
3. poziționarea partidului în sistemul politic și multipartidist din România, având ca scop cucerirea și exercitarea puterii politice.

Prima etapă, 1918–1926, se caracterizează prin intensificarea căutării unei identități politice care să confere legitimitate noii formațiuni politice apărute, Partidul Țărănesc, și să-i marcheze culoarul ideologic în sistemul politic. În această etapă ideea luptei de clasă este ambiguu invocată în documentele noului partid și în discursurile liderilor săi. Ca orice partid politic, Partidul Țărănesc avea misiunea să articuleze și să reprezinte interesele specifice ale clasei noastre majoritare care de multe ori (în special cele economice și sociale) erau în contradicție ireconciliabilă cu interesele unei oligarhii financiare. Începând cu 1924 însă, adică o dată cu demararea tratativelor pentru fuziune cu Partidul Național din Transilvania, ideea luptei de clasă va dispărea discret din publicațiile și

discursurile țărăniști. Partidul Țărănesc va face concesii doctrinare importante Partidului Național între 1924–1926, așa cum atestă și cele 10 puncte de program privind fuziunea sau politica „părților deschise” capitalurilor străine la început primită cu o grimasă nedisimulată de țărăniști.

Perioada 1926–1928 ce a urmat fuziunii în urma căreia a rezultat Partidul Național Țărănesc poate fi considerată ca o etapă a cristalizărilor ideologice, strategiei și tacticii partidului în vederea ascensiunii la putere. Calul de bătaie devine Partidul Liberal, identificat ca principalul obstacol al ascensiunii țărăniștilor la putere. De aceea, propaganda țărăniștilor în această perioadă va îngroșa tușa propagandistică a caracterului oligarhic al Partidului Liberal, partid compus dintr-o minoritate de oameni de afaceri ale căror interese sunt în contradicție flagrantă cu interesul național. Ori cum interesul național se confundă cu interesele clasei majoritare a țărănimii, este legitimă aspirația Partidului Național Țărănesc de a deveni partid de guvernământ.

Perioada 1928–1932 coincide cu guvernarea P.N.Ț.-ului și poate fi caracterizată prin detalierea programatică a ideologiei în actul de guvernare: legătura cu sindicatele muncitorești; raporturile dintre țărănime și intelectualitate, dintre clasa muncitoare și țărănime; rolul bisericii și al școlii în educarea poporului; perfecționarea democrației în contextul noilor provocări ale istoriei etc.

Perioada 1932–1935 este perioada de construcție propriu-zisă a „statului țărănesc”. Sub presiunea crizei economice din 1929–1933 și a efectelor devastatoare ale acesteia asupra economiilor slab dezvoltate din S-E Europei, țărăniștii își pot afirma cu curaj și în mod deschis premisele economice și politice ale noii forme de stat. Adversarilor care le reproșează că vor să introducă în România formele economiei central planificate, după model sovietic, țărăniștii le răspund, de această dată, cu noile tendințe economice rezultate din marea criză: amurgul liberalismului clasic; necesitatea intervenției statului în viața economică pentru evitarea crizelor de supraproducție; intervenții de adaptare și de conformare a logicii de funcționare a pieței la satisfacerea nevoilor naționale; superioritatea economiei familiale țărănești asupra economiei liberale bazate pe profit și rentă; inviolabilitatea proprietății private și posibila ei transformare în proprietate-funcție socială.

Perioada 1935–1937 poate fi considerată cea mai fertilă și cea mai precisă în structurarea formelor și instituțiilor statului țărănesc. Urmând directivele Programului Partidului Național Țărănesc, rezoluțiile care au urmat acestuia, cuvântările liderilor de după adoptarea programului, construcția statului țărănesc va cunoaște în această perioadă noi articulații dintre care cele mai importante sunt: intervenționismul de stat în economie; introducerea elementelor de planificare; afirmarea principiului cooperatist; dezvoltarea industrială; modernizarea economică.

Perioada 1938–1947 care poate fi divizată în trei subperioade:

1. *10 februarie 1938–5 septembrie 1940*, adică perioada dictaturii regale, instituită de Carol al II-lea. Activitatea partidelor politice este interzisă, în locul pluralismului politic fiind instituit partidul unic, Frontul Renașterii Naționale, partidul Casei Regale.
2. *15 septembrie 1940–23 august 1944*, perioada statului național-legendar și apoi a regimului militar antonescian. Partidele istorice, național și țărănesc, prin conducătorii lor, I.C. Brătianu și Iuliu Maniu, poartă o intensă corespondență cu șeful statului, mareșalul Ion Antonescu, unde îl atenționează asupra dezastrului în care poate antrena țara un regim totalitar. Totodată, în scrisori se subliniază rolul benefic al sistemului pluripartidist, al democrației în găsirea unor soluții eficiente la gravele probleme ale prezentului⁷³.
3. *23 august 1944–iulie 1947*. În condiții geo-politice extrem de nefavorabile Partidul Național Țărănesc își exprimă crezul democratic, legitimitatea sa istorică precum și continuitatea orientărilor programatice interbelice: edificarea statului țărănesc; statul de drept; monarhia constituțională; economia de piață.

4. Statul țărănesc și problemele democrației românești interbelice

Interesul doctrinarilor țărăniști pentru problemele teoretice și practice ale democrației are la bază motivații profunde de ordin politic, economic și social. În special, interesul epocii pentru

democrația de grup, rurală sau socială certifică maturizarea unor procese evolutive ale democratizării vieții publice începută în a doua jumătate a secolului al XIX-le ca și schimbarea de paradigmă în științele sociale despre societate. Sub influența obiectivismului sociologic profesat de școala sociologică franceză a lui Emile Durkheim societatea este, înainte de toate, un „ansamblu de idei” și de „credințe colective care instituie solidaritatea socială. Societatea este anterioară, autonomă și superioară individului izolat. Metoda lui Durkheim care vedea în aceste credințe fapte sociale independente de voința individului sau de subiectivitatea cercetătorului, a găsit un puternic ecou și a exercitat o influență durabilă asupra sociologilor de la „Viața românească” dintre care mulți vor adera la țărănism în deceniul patru și vor contribui la elaborarea profilului ideologic și doctrinar al „statului țărănesc”. Concepția despre democrație expusă în Programul Partidului Național Țărănesc din 2–6 februarie 1935 confirmă această schimbare de paradigmă în știința despre societate: „O adevărată revoluție se afirmă în domeniul tuturor valorilor: spirituale și materiale. Ea se poate rezuma la o transformare a societăților fondate pe idealul individualist în societăți de tip social, soli-darist, din ce în ce mai pronunțat. În toate ramurile de activitate, de la regi-murile politice și economice la fenomenele de cultură, chiar în țări orto-doxe în individualism, drepturile societății cresc și veleitățile individului scad; importanța de coeziune și solidaritate trece înaintea pretențiilor individului izolat”⁷⁴. Încercând să găsim o cheie explicativă la această schimbare de paradigmă, considerăm că ea poate fi găsită în procesele de modernizare politică și economică din a doua jumătate a secolului XIX care au indus apariția pe scena istoriei europene a noi actori și instituții precum și noi modalități de exprimare a intereselor socio-economice în instanțele supreme ale puterii. Modernizarea politică s-a manifestat cu precădere printr-o explozie a ratelor de mobilizare și participare, ca o consecință a luptei pentru extinderea votului universal și a generalizării drepturilor politice; a desființării discriminărilor în aplicarea lor; a recunoașterii principiului majorității ca singura sursă de legitimare a puterii politice. Pe de altă parte, procesele de industrializare au dus la un nou tip de raționalitate economică în care concentrarea producției, eficiența economică și schimbarea tipului de repartitie au exercitat o formidabilă presiune asupra politicului, obligându-l la concesiile importante și la replieri strategice. Toate acestea au servit de minune doctrinarilor țărăniști în misiunea lor de a demonstra superioritatea democrației rurale asupra celei liberale din România interbelică. Cum își vor edifica țărăniștii modelul lor de democrație țărănească, opusă democrației liberale, reiese cu claritate din preambulul programului din 1935 care îi fixează cadrul lui esențial: „Vechea democrație a secolului trecut (...) a creat o ideologie care asigură individului toate libertățile, chiar contra colectivității. Această democrație era mai mult formal-politică și prea puțin economică. Ea insista mai mult asupra drepturilor și prea puțin asupra datoriei de solidaritate și cooperare (...) democrația pe care am moștenit-o de la veacul trecut pornea de la ideea de individ și nu de la aceea de grup”⁷⁵.

Concomitent, formarea statelor naționale pe un nucleu etnic majoritar a oferit un teren favorabil pentru dezvoltarea teoriei și practicii democrației. „Principiul naționalităților” al președintelui american W. Wilson se baza pe omogenitatea de voință a majorităților și, în consecință, pe socializarea solidară a intereselor comune. Prin intermediul reprezentării proporționale, voința majorității putea să articuleze mult mai eficient ideea de *Bine Public* ca o sinteză a intereselor particulare. În plus, națiunea nu se mai reduce la o minoritate de cetățeni calificați să guverneze în numele *Binelui Public*, ci este o comunitate organică, omogenă, al cărui principiu asociativ deriva nu dintr-un contract de asociere iluzoriu ci din legăturile solidare impuse de armonizarea intereselor individuale în cadrul interesului general. În raport cu democrația din perioada liberalismului clasic, unde aria reprezentării proporționale a unor segmente restrânse ale populației era dispusă piramidal, în funcție de avere și studii, democrația socială se caracterizează tocmai prin umplerea cu substanță socială a acestor drepturi politice într-un grad relativ autonom față de mecanismele democrației clasice. Spunem, „relativ autonom” deoarece, fără să abandoneze principiile de bază ale democrației politice, democrația socială a făcut, din deschiderea ei spre societatea civilă, posibilitatea aplicării acestor principii pentru un număr mult mai mare de cetățeni. Deschiderea

democrației politice spre alte forme de agregare a intereselor în cadrul vieții sociale a evoluat odată cu diversificarea funcțiilor statului, el însuși supus la un adevărat „proces de colonizare“ în structurile sale de către interesele noilor forțe sociale care nu se bucurau de o mediere adecvată a lor în logica reprezentării. Această tendință de diversificare a funcțiilor sale și de creștere a rolului său, odată cu invadarea noilor actori sociali, au pus într-o altă lumină raportul dintre stat și societatea civilă. Statul nu mai apare ca fiind exterior societății civile ca în doctrina liberală ci ca expresia ei etico-juridică. Instituțiile politice ale statului sunt puse în slujba societății civile prin transferul unor prerogative ale puterii politice la diferite paliere ale societății civile, fiecare din acestea fiind prevăzute cu mijloacele necesare pentru a le exercita. Jocul electoral nu mai poate să se prezinte independent de realitatea socială, ca aritmetica numărului, iar votul devine un mijloc de revendicare a intereselor sociale. Credința că democrația parlamentară va contribui la soluționarea conflictelor de clasă fără să recurgă la violența acțiunilor revendicative a dus la afirmarea principiului asociativ în viața politică, diferit de simpla agregare a unor indivizi egali și independenți formal. Prin adoptarea solidară a unor interese comune în instanțele puterii, democrația socială asigură coeziunea unui proiect politic dar și unitatea unei poziții sociale concrete; în ultimă instanță ea se bazează pe o solidaritate de fapt și nu pe o agregare de tip contractual.

Legitimitatea democrației sociale în societățile contemporane se bazează pe teoria relaționistă a statului. Spre deosebire de teoriile contractualiste și jusnaturaliste care au impus concepția substanțială despre stat (statul văzut ca persoană), teoria relațională consideră că între aceste substanțe primare, între indivizii care populează comunitatea politică trebuie să existe relații de interacțiune și de solidaritate: justiția, ordinea publică, utilitățile, securitatea socială. Sub influența acestei concepții libertatea nu mai vizează doar spațiul de acțiune al unui individ izolat și abstract, ci individului i se vor recunoaște și alte libertăți decât cele politice: eliberarea de teamă, de nevoi; garantarea drepturilor economice și sociale. O altă caracteristică a democrației sociale este că ea antrenează o extindere a mecanismelor vieții politice prin care „voința generală“ nu se va mai exprima numai prin votul parlamentar ci din ce în ce mai mult prin negocieri purtate cu organizațiile marilor grupuri de interes, în special cu reprezentanții grupurilor socio-profesionale. Reprezentarea pur politică a cetățenilor în corpul legislativ este completată prin reprezentarea interese-lor sociale. În condițiile exploziei unor multitudini de interese și revendicări, democrația nu mai poate ființa numai prin faptul că cetățenii au posibilitatea, prin alegeri, să desemneze pe deținătorii puterii.

Multiplicarea revendicărilor a evidențiat slăbiciunile reprezentării politice și a partidelor în articularea intereselor majore ale diferitelor grupuri socio-profesionale. Armonizarea și concertarea acestor interese au evidențiat necesitatea introducerii formelor de control suplimentare pe lângă instituțiile democratice tradiționale. Concertarea intereselor se deplasează spre executiv, în condițiile în care partidele și parlamentele nu le mai pot articula în voința politică; competiția și conflictele de la baza grupurilor determină ca interesul acestora să fie mediate de reprezentanții lor în afara sferei de reprezentare politică.

În diferitele sale ipostaze (economică, industrială, de grup etc.) democrația socială reprezintă recompunerea acestor interese de grup într-o nouă accepție a Binelui Public. Ea nu urmărește eliminarea mecanismelor democrației, ci perfecționarea lor.

Medierile, negocierile, compromisul ajută mecanismele decizionale, fără a înlocui însă principiul majorității. Aceste noi forme de control democratic acționează în numele unui interes de grup sau colectiv. De aceea, pentru reprezentarea unui interes solidar ele presupun consensul, la fel cum cucerirea majorității în democrația politică înseamnă premisa esențială a reprezentării unui ideal colectiv. Dar egalitatea drepturilor politice nu înseamnă același lucru cu egalitatea socială a membrilor unei colectivități. După cum principiul majoritar nu poate fi ipostaziat în expresia interesului general deoarece ar însemna să admitem că interesul majorității primează asupra celui al minorității sau interesele de grup primează asupra celor individuale. Dar cum se poate vorbi de comunitatea intereselor și de realizarea unui ideal colectiv atâta vreme cât cucerirea majorității nu

este posibilă, ca în cazul democrațiilor populare din țările fost comuniste, și unde democrația înseamnă promovarea și apărarea unor interese de grup?

Formele de manifestare ale democrației sociale diminuează efectele acestei axiome: prin accentul pus în cadrul proceselor de socializare pe supunerea fiecărei voințe particulare la autodeterminare sau autonomie și nu la determinarea autoritară a celorlalți. Dar această autonomie nu este posibilă decât încorporând individul într-un întreg, deoarece individul nu poate exista decât ca ființă socială. Concepția după care principiul majoritar are cel puțin avantajul de a favoriza libertatea marelui număr este o concepție individualistă. Ea consideră drept esența mecanismului democratic agregarea impersonală a indivizilor, ajungând astfel la o interpretare individualistă a democrației. Dimpotrivă, democrația socială consideră libertatea și egalitatea fiecăruia ca membru al unei comunități, deci al unui întreg structurat organic în afara căruia individul nu poate fi conceput. De asemenea există o concepție individualistă și despre stat și societate care estimează că libertatea individului se poate justifica fără să se țină seama de întregul din care face parte, extrăgându-se din acest principiu „liberal” forma individualistă a libertății și a egalității juridice, adică a democrației politice. Dimpotrivă, democrația socială are la bază ideea socializării care face din individ un membru integrat al unei colectivități. Nici un individ nu poate exista izolat de grupul său de referință, și încă din primii ani ai existenței sale el este condiționat de o întreagă rețea de valori și norme care îi influențează modul său de a fi și de a se comporta.

Ideea vechii doctrine a dreptului natural după care toți oamenii sunt egali de la natură presupune în actualitatea ei că în cadrul unui regim democratic nu este absolut necesar ca deciziile să fie luate în unanimitate, dar că este necesar ca toți membrii să fie egali în ceea ce privește capacitatea de discernământ privind preferințele personale și binele public. În aceste condiții, deciziile luate de majoritate ar putea fi impuse fără ca esența democrației să fie alterată, deoarece aceste decizii ar putea viza interesele vitale și generale, ceea ce presupune ștergerea liniei de demarcație dintre majoritate și minoritate. Decizia luată de majoritate ține de esența democrației, deoarece, într-o colectivitate solidară, divergențele de vederi nu constituie o rațiune suficientă pentru a separa, pentru că minoritatea în general, din rațiuni de ordin moral și tehnic, va prefera să facă ceea ce a decis majoritatea. În realitate, deci majoritatea nu impune niciodată decizia sa minorității, ci aceasta decide să se supună majorității, pentru că ea acordă mai multă valoare solidarității comune decât propriei sale opinii divergente.

Diferența dintre democrația politică și democrația socială este funcția socială a deciziilor majoritare în cele două tipuri de democrație. De exemplu, cineva poate dezaproba o lege pentru că el consideră că ea nu ar putea produce nici un efect, sau că ea ar avea efecte dăunătoare, dar aceasta este cu totul altceva decât dacă el o dezaproabă pentru că el nu recunoaște binele colectivității, solidaritatea tuturor. În acest ultim caz, el se marginalizează din oficiu, el nu mai aparține colectivității solidare, și atât cât depinde de el, o reneagă. Decizia luată de majoritate îndeplinește în societatea solidară o altă funcție socială decât în societatea bazată pe clase. În aceasta din urmă ea este întotdeauna o decizie orientată spre interesele unei clase contra celorlalte clase, în timp ce în prima ea nu este decât o decizie supra diferitelor mijloace de a urmări un interes comun. De aceea, ea capătă, în primul caz, forma unei guvernări, în timp ce, în al doilea caz, ea capătă forma unei gestiuni.

În concluzie, diferența dintre cele două noțiuni de democrație ne duce la opoziția dintre momentele istorice și sociale care le-au generat. Democrația politică stipulează egalitatea juridică în drepturi a indivizilor izolați, în timp ce democrația socială militează pentru o egalitate reală a condițiilor de viață și a drepturilor în universalitatea lor, plecând de la considerarea individului în interdependența sa socială indisolubilă cu ceilalți, ca membru cu drepturi depline al colectivității.

Preocupările doctrinarilor țărâniști pentru *democrația de grup* derivă din structurile de bază ale noii forme de organizare statală. Cooperativismul, ca formă de organizare a economiei agrare, impunea raporturi sociale de tip solidarist. În această privință concepția despre democrația rurală afirmată tranșant în preambulul Programului Partidului Național Țărănesc din 2–6 februarie 1935 valorifică studiile despre democrație ale teoreticienilor țărâniști din deceniile trei-patru: M. Ralea; Virgil

Madgearu; Petre Andrei; Constantin Rădulescu-Motru; Constantin Stere. În preajma elaborării Programului aceste studii se înmulțesc, ca și după adaptarea lui, ceea ce lasă să se întrevadă poziția coerentă a conducerii P.N.Ț., cel puțin în problemele teoretice fundamentale. Astfel într-un discurs rostit în Parlament în 1936, sociologul Petre Andrei vedea în noul concept de democrație, „o democrație ordonată, o democrație disciplinară, nu anarhie; o democrație de drepturi dar și de datorii; o democrație de libertăți, dar și de obligațiuni”⁷⁶. În special studiile lui C. Stere, Virgil Madgearu, M. Ralea au constituit repere esențiale pentru coagularea tezelor de bază ale ideologiei statului țărănesc: „Monarhia constituțională, solidaritatea tuturor claselor în jurul țărănimii — ca factor esențial de producție, regimul legal și constituțional, garanția libertăților și drepturilor cetățenești etc., sunt puncte de sprijin care își păstrează pentru noi toată valabilitatea lor”⁷⁷, se putea citi în preambulul Programului din 1935. Într-adevăr, încă din 1922 Constantin Stere încadra ferm regimul parlamentar pe principiul constituționalismului (al statului de drept): „Fără supremația legii și fără *autonomie locală*, adică fără asigurarea libertății individuale și a libertății comunale, oricât de perfecționat ar fi aparatul central de guvernare al acestei țări, constituționalismul lor va rămâne o simplă fațadă în dosul căreia se poate ascunde arbitrarul și despotismul cel mai neînfrânat. Și, dimpotrivă, oricât de rudimentar ar fi aparatul ei central, o țară-având pe deplin asigurate drepturile și libertățile cetățenești și autonomia locală va avea, desigur, o bună și democratică guvernare”⁷⁸.

Iar Virgil Madgearu repeta și el aceeași idee în 1928: „Noi ne găsim azi, ca și întotdeauna, perfect orientați, pentru că avem un ideal în lupta pe care o ducem: să întronăm în România un regim democratic, constituțional și parlamentar”⁷⁹. Tot Virgil Madgearu va evidenția într-un studiu din 1935 superioritatea democrației solidariste asupra celei individualiste, de esență liberală: „În locul acestei democrații individualiste se dezvoltă o democrație socială, care va fi și ea, bazată pe libertate, dar pe o libertate înca-drată în acțiunea socială în general”⁸⁰.

Prin democrație socială Sterian Dumbravă înțelege democrația țărănească, adică acea formă de organizare politică și economică a statului care-și trage rădăcinile de viață din înseși „realitățile organice ale acestui popor de țărani” și care își caută „să cuprindă posibilitatea de afirmare a acestei vieți în plenitudinea tuturor nevoilor și a aspirațiilor ei, Sterian Dumbravă nu se sfiește să vorbească de posibilitatea instaurării unei *dictaturi țărănești*, ca fază de tranziție de la democrația liberală la statul țărănesc „ca dictatură legitimă și pozitivă a atâtor milioane de țărani”, având în vedere principiul majoritar și solidaritatea organică a intereselor. Deoarece democrația burgheză este o caricatură a instituțiilor importate din Occident, ea nu este relevantă pentru raportul de forțe din societatea românească. Prin urmare, Sterian Dumbravă propune o *Constituție Țărănească* pentru statul țărănesc, care să fie „expresia raporturilor de forțe dintre clasele sociale, cum spunea Lasalle, adică să consacre forma de organizare socială pe care voința generală o urmărește”⁸¹.

La rândul său, Petre Andrei vede în statul cultural o expresie firească a democrației sociale, deoarece statul cultural trebuie să fie un stat etic care să își asume sarcina educării subiecților săi în spiritul caracteristicilor fundamentale ale vieții țărănești. Or, aceste caracteristici sunt cultul muncii, spiritul de asociere, cooperatismul ca și spiritul comunitar. Pentru edificarea unei democrații autentice în statul țărănesc instituțiile statului: școala, biserica, administrația au un rol decisiv. Ele trebuie să lucreze la opera de luminare a satelor, „scoțându-le din mizeria și întunericul în care trăiesc” și să inducă în comportamentul maselor de țărani conștiința datoriei și respectul drepturilor⁸².

Alături de Virgil Madgearu, Petre Andrei, Ilarie Dobridor, Ion Răducanu, Gh. Zane, Victor Jinga, Petre Grosu, Anton Alexandrescu etc., Mihail Ralea (1896–1964) s-a impus ca o personalitate remarcabilă a „noului val” de tineri intelectuali radicali din structurile de conducere ale Partidului Național Țărănesc. În 1934 M. Ralea devine directorul ziarului „Dreptatea”, oficiul partidului, după ce în ianuarie 1933 G. Ibrăileanu îi încredințase conducerea revistei ieșene „Viața românească” împreună cu doi codirectori: G. Călinescu și M. Sevastos. Dacă avem în vedere demofilia profesată de grupul „Vieții românești”, în frunte cu C. Stere, și formația sociologică și economică a acestor tineri intelectuali țărâniști putem anticipa o anumită continuitate programatică

între poporanism și țărănism precum și explica orientarea spre democrația socială prezentă în cele două curente. Încă din primele sale scrieri cu caracter social-politic: „Ideea de revoluție în doctrinele socialiste (în limba franceză, 1923); „Introducerea în sociologie“ (1926); „Contribuții la știința societății“ (1927) concepția lui Mihail Ralea despre viața, evoluția societăților este influențată de obiectivismul sociologic al lui Emil Durkheim și al școlii acestuia.

Concepția despre democrație a lui Mihail Ralea se formează pe acest fundal sociologic ale cărui perspective însă se adâncesc cu concluziile studiilor sale de antropologie, psihologie, estetică, etică și filozofie. În ultimă instanță, ea rezidă din „explicarea omului“, ca rezultat al procesului dramatic de eliberare a acestuia de servituțile pur biologice ca inhibiție a pornirilor primare, a instinctului de conservare pentru a-și alcătui o lume și de subordonare a acestuia unor scopuri etice. Ideea de evoluție a indivi-dualității umane spre formarea personalităților, cu drepturile ei inalienabile, și solidarismul social sunt cele două axe interne care susțin crezul democratic al gânditorului român. În *Diviziunea socială a muncii* E. Durkheim sublinia rolul important al relațiilor sociale de alianță în trecerea de la conformismul gregar al societăților primitive, bazat pe credința colectivă în totem sau în magie la afirmarea progresivă a libertății și personalității individuale. „Solidaritatea mecanică“ a societăților contem-porane dezvoltate s-ar datora deosebirilor tot mai accentuate dintre rolurile, funcțiile și statusul pe care indivizii le îndeplinesc în acest proces obiectiv de diviziune socială a muncii. La prima vedere s-ar părea că între afirmarea libertății individuale în epoca modernă și necesitatea solidarității sociale există o contradicție insolubilă. Democrația nu lichidează și nici nu nivelează, afirmă Ralea în polemică cu doctrinarii revistei „Gândirea“: „E un adevăr banal în sociologie faptul că dacă în societățile primitive solidaritatea iese din asemănare, în cele civilizate și evolute, solidaritatea iese din deosebiri create din diviziunea muncii sociale, din faptul că fiecare individ, fiind specializat numai în ceva, depinde de celălalt care-l completează cu specialitatea lui“⁸³.

Făcând istoricul apariției și consacrării ideii democratice în viața politică, M. Ralea *distinge între democrația politică și democrația socială*. El deduce caracterul implacabil (inevitabil) al acestui regim din însuși principiul evoluționismului antropologic, dublat de principiul selecției naturale: „Suveranitatea și libertatea absolută a individului; iată morala democratică supremă. Se înțelege de la sine că odată ajuns la conștiința de sine, la lumină și la nevoia de libertate individul nu mai poate suporta tirania absolutistă a unui Cezar sau a unei clase“⁸⁴. Principiul cardinal al democrației politice este, așadar, libertatea, după care trebuie definită democrația și care trebuie să se regăsească în toate speciile ei. Dar libertatea nu trebuie confundată cu anarhia, după cum ordinea în democrație nu trebuie confundată cu „oprimarea“.

„*Democrația politică* a garantării libertăților publice (...) este insuficientă dacă nu este însoțită și de *democrația socială* a egalizării econo-mice, a unei repartiții mai juste a beneficiului“⁸⁵.

Înainte de a fi o valoare socială sau politică, democrația este, pentru Mihail Ralea, o valoare biologică întrucât democrația „este o stimulare de viață în timp ce dictatura este o interdicție de viață“. Deși oamenii nu se nasc egali, democrația, permițând o largă selecție a valorilor, are șansele cele mai mari pentru a găsi competențele de care o societate are nevoie pentru a progresa. În procesul de trecere de la primele comunități umane la stat, de la barbarie la civilizație, democrația se impune ca una din formele de guvernare sau de control al guvernării. „Aceasta e o lege aproape fizică, ca și gravitatea. Ea nu se poate evita. masele adânci ale societății, conștiente de dreptul lor la viață, nu vor abdica de bună voie drepturile lor, fiindcă Ch. Maurras sau alt subtil literat găsesc că alt regim e mai bun“⁸⁶.

Desigur, oamenii nu sunt egali. Societatea îi vrea liberi și egali sub raportul condițiilor de viață și al legii. De altfel, acesta este și sensul primelor articole din „Declarațiile drepturilor omului și cetățenului“: „oamenii se nasc liberi și egali în drepturi“. Adică liberi și egali datorită drepturilor naturale, identității de esență a naturii umane. Însă aptitudinile congenitale și hazardul vieții îi ierarhizează. „Egalizând condițiile de plecare, democrația prezintă imense *avantaje biologice*. Democrația e o *posibilitate pe când reacțiunea e o interdicție de selecție*. Toată lumea e de acord că

idealul maxim al culturii și al eticii umane e creațiunea a cât mai multor exemplare de elită, cât mai multe personalități⁸⁷. Fiindcă în acord cu obiectivismul sociologic al lui E. Durkheim după care credințele colective constituie solidaritatea organică a societăților actuale, „mulțimile nu adoptă decât principii de viață, credințe care îi măresc energia, regimuri care o stimulează nu care o deprimă. Instinctul lor orb de conservare se îndreaptă către ceea ce favorizează și ajută creșterea și prosperitatea speciei. Democrația este un regim care sporește vitalitatea⁸⁸. Prin urmare, departe de orice schemă organicistă sau de morfologia culturii, democrația trebuie concepută ca „un regim etnic, stimulant care tonifică și sporește creșterea vieții, în timp ce reacțiunea e un regim de înăbușire și de moarte“.

O exemplificare a modului în care M. Ralea își construiește viziunea sa democratică plecând de la evoluția mentalității colective este dată și de distincția operată de el între individualism și colectivism, ca două fațete ale civilizației europene din ultimele două secole. M. Ralea distinge cu subtilitate dialectică: primatul ordinii și al societății asupra individului, tocmai pentru ca în democrația de grup drepturile și libertățile persoanei să fie garantate: „(...) E un adevăr banal în sociologie, răspundea el unui doctrinar al gândirismului, faptul că dacă în societățile primitive solidaritatea iese din asemănare, în cele civilizate și evolute, solidaritatea iese din deosebirile create din diviziunea muncii sociale, din faptul că fiecare individ fiind specializat numai în ceva depinde strict de celălalt care-l completează cu specialitatea lui“.

Afirmarea individualității umane, în evoluția de la conformismul gregar al societăților primitive la afirmarea diferențelor interindividuale este indisociabilă de solidaritatea împotriva tendințelor anarhice și de hipertrofie a individualismului din epoca liberalismului clasic: „Laissez faire, laissez passer, în formă absolută, a murit peste tot (...) În locul dezordinii libertare a apărut nevoia de solidaritate. Afară de acestea, „laissez faire“ însemna de multe ori libertatea celui mai tare de a exploata pe cel slab⁸⁹.

În procesul de transformare a democrației liberale, de tip man-chesterian, țărănismul era obligat, în concepția lui M. Ralea, atât de condiționarea ei de clasă cât și de dinamica socio-profesională: „Din cele două mari grupuri apărute în societățile contemporane: clasa și profesia, el înțelege să se sprijine pe prima căreia, după principiul majoritar îi dă rolul primordial în stat și în Camera Deputaților care singură va avea rolul deliberativ dar să și utilizeze competența celui de a doua, acceptând un Senat corporativ cu rol consultativ. Primind principiile democrației de grup, țărănismul e obligat a rămâne, în orice caz, fidel liniilor mari și definitive ale democrației propriu-zise“.

Lupta lui M. Ralea pentru apărarea valorilor democratice în epoca interbelică era canalizată împotriva a trei mari pericole care amenințau să le discrediteze:

1. critica încercărilor de a înlocui regimurile democratice prin regimuri dictatoriale sau autoritare, plecând de la pretinsa slăbiciune a acestora;
2. critica teoriilor societății și culturii de masă văzute ca efect nivelator și uniformizator al individualităților;
3. critica cadrului moral în care regimul democratic este chemat să funcționeze.

În acest context, M. Ralea supune unei analize minuțioase critica teoriilor democratice inițiată de liderul dreptei clasice franceze, Charles Maurras și de scriitorii grupați în jurul revistei *L'Action Francaise*. Conform acestei școli de gândire democrației i-ar fi inerente următoarele defecte:

1. sistemul reprezentativ al democrației, bazat pe criterii pur politice, nu numai că nu *încurajează competența*, dar o și sabotează;
2. chiar dacă parlamentele democratice ar selecta oameni competenți, ele nu ar putea produce nimic din cauza individualismului lor excesiv, din cauza disensiunilor între grupuri care întrețin o permanentă instabilitate a ministerelor și, prin urmare, o lipsă totală de continuitate în legiferare și administrație;

3. popularitatea politicianilor, realizată mai ales prin mijloacele false ale propagandei, le ascunde de cele mai multe ori incompetența, ca și pe aceea a alegătorilor în jurul cărora s-a creat mitul voinței generale;
4. politica, apanajul regimurilor egalitare, paralizează în lupte sterile forțele de progres al națiunilor, iar importanța excesivă acordată demo-crației duce la diminuarea celorlalte funcții ale statului;
5. selecția valorilor nu se face după competență, ci după alte criterii (formale, de imagine, partizane și clientelare)⁹⁰.

Mihail Ralea procedează la o demolare sistematică a acestor aserțiuni. În primul rând, democrația s-a impus datorită unui determinism sociologic în viața popoarelor industrializate, mai precis în jurul ideii de libertate economică care a însoțit ca o umbră formarea economiilor capitaliste. Triumful economiei capitaliste, având în *laissez faire, laissez passer* strigătul de luptă al burgheziei victorioase, s-a identificat cu voluntarismul pragmatic, cu privilegierea libertății economice în dauna celorlalte specii de libertate și valori sociale, în special raționalismul și individualismul. Ideea că acțiunea economică este singura eficientă și creatoare de bunuri materiale, că celelalte forme de acțiune socială sunt sterile a dus ușor la o proeminență a economicului asupra politicului, mai ales că acestuia din urmă i se puneau în cărcă luptele și dezbinările interne lipsite de orice utilitate: „Prin importanța excesivă dată politicii, încurajată mai ales de democrație, celelalte funcțiuni ale societății, economia ori administrația sufăr. Și aceasta fiindcă selecțiunea valorilor nu se face după competență, ci după popularitate, ceea ce e altceva. Politica, apanajul regimurilor egalitare, paralizează, în lupte sterile, forțele de progres ale națiunilor. democrația prin incompetență, prin rivalitate, instabilitate și lipsă de conti-nuitate, suprimă creația. Ea nu produce, ci, prin luptă stearpă, uzează”⁹¹.

Pe de altă parte, de-a lungul secolului al XIX-lea, ideea de libertate politică s-a impus în viața socială prin degajarea individului de mediu, prin apariția personalității. Toate acestea au dus la afirmarea democrației politice pe următoarele planuri: separația puterilor; guvernare reprezentativă; garanții constituționale și sistem bicameral. Nu este mai puțin ade-vărat că egalitatea și libertatea, ca valori de bază ale democrației, au în-ceput să se impună în a doua jumătate a secolului al XIX-lea sub presiunea curenților socialiste.

Examinând, pe rând, fiecare din obiecțiile aduse regimului demo-cratic, Mihail Ralea se oprește la cel mai grav dintre acestea și anume acela de incompetență: „Așadar, incompetența peste tot. Întâi în corpul electoral, care-și trimite reprezentanții în parlament, apoi printre parlamentari, în fine printre membrii care compun guvernele”⁹². El trece în revistă neajunsurile reproșate fiecăruia dintre aceste elemente ale democrației pentru a le infirma cu argumente din realitatea politică însăși. Cu toate neajunsurile lui, votul universal, de exemplu, nu poate fi înlocuit prin democrația cenzitară sau democrația corporativă pe motiv că masa de alegători nu are nici discernământ, nici instrucția necesară pentru a alege în parlamente pe cei mai competenți dintre reprezentanți. Pe măsura creșterii gradului de instrucție și de difuzare a culturii în straturile adânci ale societății se cristalizează opinia publică ce asigură o mai bună orientare a voinței corpului electoral, o mai bună cunoaștere a candidaților, a programelor. „Problema alegerii competente nu va putea fi rezolvată complet însă decât printr-o reformă în moravuri, printr-o educație politică. Dar aceasta nu poate fi decât tot opera democrației. Educația politică se face printr-o lungă învățătură a libertății și demnității politice. Ca să poți vota bine trebuie să fi avut multă vreme libertatea de a decide cum vrei de votul tău. Ca să știi să înoți trebuie să te scalzi des”⁹³.

În ce privește obiecțiile aduse regimurilor democratice de teoriile societății și culturii de masă, acestea nu se îndepărtează, în esență, de arsenalul argumentelor clasice privind tirania majorității și uniformizarea socială. Democrația ar urî individualitățile proeminente, preferând „carac-terele medii, mijloacele mecanice, masele uniforme“. Egalitatea, ca valoare supremă a democrației, nivelează și șterge deosebiri individuale, suprimă personalitatea și originalitatea. „Sistemul egalitar omoară creația culturală fiindcă nu este posibilă intelectualitate și știință adevărate fără indivi-dualitate“. În fața acestor obiecții aduse democrației. M. Ralea răspunde că idealul maxim al

culturii și al eticii umane e creațiunea a cât mai multe exemplare de elită, a cât mai multe personalități. Pe de altă parte, democrația s-a dezvoltat în lupta pentru umanizarea voințelor naturale și uzurpatoare, în lupta împotriva îndărătniciei și capriciilor oamenilor puternici și a eroilor. Toate acestea pledează pentru caracterul antierotic al democrației și îl determină pe gânditorul român să afirme că democrația stimulează selecția personalităților de excepție. O altă calitate a regimurilor democratice care le conferă o superioritate de netăgăduit asupra regimurilor dictatoriale este posibilitatea înfăptuirii controlului. Pentru că oricât de imperfect ar fi un regim democratic, el „e singurul pe care omenirea, în căutarea ei de mai bine, l-a putut găsi până acum. Parlamentele, oricât ar fi de neevoluate, de primitive au putința de a denunța. Pe de altă parte, un guvern sau un regim necontrolat, fie el chiar perfect la început, sfârșește corupt. Puterea nestăvilită lunecă ușor în abuz”⁹⁴. Dacă egalitatea punctelor de plecare ajută selecția, controlul democratic o menține și o conservă. În aceste condiții singura soluție este perfecționarea și organizarea acestui regim și exploatarea șanselor oferite de el: „Dar remediile ca să fie fecunde, trebuie să pornească tot din inspirația democratică. Altfel nu vor fi primite sau vor da nu rezultat hibrid, mai plin încă de inconveniente decât cel actual”.

Mihail Ralea a supus unei critici susținute sofismele doctrinarilor români care încercau să exploateze contradicțiile și neîmplinirile regimului democratic din România interbelică pentru a proclama necesitatea unui regim de mână forte. În primul rând, M. Ralea sublinia inexistența unui veritabil regim parlamentar și democratic în România; vina anomaliilor și carențelor structurale ale vieții sociale românești o purta nu atât regimul democratic sau parlamentar ci tocmai pseudodemocrația sau pseudo-parlamentarismul. „La noi, parlamentarismul și democrația nu există. Sunt simple halucinații. Și totuși, toate relele îi sunt puse în spate. Dar a proceda așa nu înseamnă oare a condamna tocmai regimul antiparlamentar, cel real, fiindcă toate relele constatate sunt în strânsă legătură cu dânsul?”⁹⁵ Combatând în acest context argumentul că România ar trebui să urmeze calea unor regimuri străine care au evoluat spre dictatură și totalitarism, întrucât democrația și parlamentarismul s-au dovedit incapabile să gestioneze criza economică și socială de după primul război mondial, Mihail Ralea insista asupra faptului că la noi, dimpotrivă, nu excesul acestor cadre instituționale a generat anomaliile sociale, ci tocmai insuficiența utilizării lor: „Raționamentul principal al protagoniștilor antidemocratici este acesta: România păcătuiește prin prea multă democrație. S-o suprimăm și va fi bine. În orice caz, mai puțin rău decât astăzi. Să suprimăm adică ce? Neantul? Ceea ce n-a fost?” În aceste împrejurări, a cere suprimarea multipartidismului și a regimurilor parlamentare echivalează cu pregătirea condițiilor pentru instaurarea regimurilor autoritare. M. Ralea argumenta că nu instituțiile democratice sunt vinovate de fenomenele deplorabile de care suferă societatea noastră, ci modul în care ele sunt obligate să funcționeze: „Că partidele noastre n-au fost întotdeauna la înălțime, se prea poate. Să căutăm deci a le perfecționa. Nu *ideea de partid* e compromisă, ci expresia ei românească”⁹⁶.

În această ordine de idei, dezvoltarea democrației în România este condiționată de implicațiile morale ale unei tradiții regionale a politica-nismului. Legătura dintre spiritul antiintellectualist și antiraționalist al unor grupări de intelectuali din epocă și clientelismul, balcanismul, „spiritul tranzacțional”, „adaptabilitatea facilă”, „trivialitatea jovială” sau „pehlivă-nia șireată” a politicienilor este evidentă. În absența unei tradiții democratice autentice lipsește și baza morală a democrației care reprezintă respectul pentru persoana altuia: „Nicăieri nu există mai puțin baza respectului ca la noi: terfelim fără remușcare orice, dar mai ales sufletele. Poate fiindcă de acestea din urmă ne dispensăm prea ușor”.

În concluzie, principiul democratic îi apare lui M. Ralea ca un principiu etern, iar crezul democratic însuși morala timpului nostru. Pledoaria lui pentru apărarea valorilor democrației a căpătat, nu de puține ori, accente profetice: „Când se va schimba aceasta, fața lumii însuși va lua altă fizio-nomie. Diferența va fi formidabilă, ca de la lumea romană la lumea creștină. Vom trăi încă multă vreme sub steaua legii kantiene care e și aceea a democrației și care ne învață să considerăm

pe celălalt drept scop și nu mijloc, pentru care s-au făcut atâtea revoluții în secolul trecut și fără de care traiul în grup însuși nu este posibil⁹⁷.

NOTE

1. G. Ionescu-Șișești, *Politica agrară. Cu privire specială la România*, București, Librăria L. Alcalay and Co., f.a., p. 15.
2. C. Garoflid; N. Cornățeanu, *Politica agricolă*, în: *Enciclopedia României*, vol. III, București, p. 145.
3. *Ibidem*.
4. Ioan C. Vasiliu, *Structura economică a agriculturii românești*, în: *Enciclopedia României*, vol. III, op. cit., p. 304.
5. Gaston Bouthoul, *Sociologie de la politique*, Paris, PUF, 1965, p. 96.
6. I. Mihalache, *Lămurire*, în: *Vremea nouă* din 1 decembrie 1910.
7. *Ibidem*.
8. *Procesul verbal de constituire a Partidului Țărănesc*, în: *Țara nouă* din 29 iunie 1919.
9. *Partidul țăărănesc și lupta de clasă*, în: *Aurora* din 5 noiembrie 1921.
10. *Partidul Țărănesc și lupta de clasă*, în: *Aurora* din 5 noiembrie 1921.
11. Cf. *Aurora* din 21 iunie 1924.
12. V. Madgearu, *Lupta de clasă*, în: *Aurora* din 6 noiembrie 1921.
13. C. Stere, *Partidul țăărănesc și muncitorimea orășenească*, în: *Aurora*, din 3 decembrie 1921.
14. V. Madgearu, *Revoluția agrară și evoluția clasei țărănești*, în: *Agrarianism, capitalism*, A.So.
15. Petre Andrei, *Problema claselor sociale*, în: *Viața românească*, S.A., 1927. Republicat în: P. Andrei, *Sociologia revoluției. Studii de sociologie politică*, Iași, Polirom, 1998, p. 132.
16. W. Sombart, *Die Idee des Klassenkampf. Theorie des Klassenkampf*, München, 1925.
17. *Ibidem*, p. 133.
18. R. Aron, *La classe comme représentation et comme volonté*, în: *Archives européennes de sociologie*, I, nr. 2, 1960, p. 146.
19. *Solidaritatea națională*, în: *Patria*, VIII, nr. 227 din 16 octombrie 1926.
20. I. Mihalache, *De ce partidul nostru se numește național-țăărănesc*, în: *Țărănismul*, II, nr. 29, din 7 noiembrie 1926.
21. C. Rădulescu-Motru, *Ideologia statului român*, București, Societatea Română de Filosofie, 1934, p. 11.
22. C. Dobrescu Argeș, *Editorial*, în: *Gazeta țăranilor* din 15 noiembrie 1892.
23. C. Dobrescu Argeș, *Partida țărănească și partidele noastre politice*, în: *Gazeta țăranilor* din 16 octombrie 1894.
24. *Ibidem*.
25. *Ibidem*.
26. *Programul Partidei Țărănești din România*, Editura „Gazetei țăranilor“, București, 1895.
27. *Către săteni*. Apel adoptat la Congresul Țărănesc de la 5 septembrie 1906, București, 1906.
28. *Procesul verbal de constituire a Partidului Țărănesc*, 5 decembrie 1918. În: *Țara nouă*, din 29 ianuarie 1919.
29. *Ibidem*.
30. *Ibidem*.
31. *Proiectul de Program al Partidului Țărănesc din România aprobat de Congresul general din 20-21 noiembrie 1921*, București 1921.
32. *Dezbaterile din Adunarea Deputaților*, nr. 107, ședința din 18 iunie 1924, pp. 2966–2967.
33. *Ibidem*.
34. *Programul Partidului Țărănesc*, în: *Țărănismul*, I, nr. 12 din 28 iunie 1925.

35. G. Cipajanu, *Legislația agricolă*, în: *Enciclopedia României*, vol. 3, 1939, p. 92.
36. I. Răducanu, *Perspectivile cooperăției*, Conferință ținută la „radio“ în seara zilei de 12 martie 1933, *op. cit.*, p. 93.
37. *Dreptatea* din 16 octombrie 1944.
38. *Ibidem*.
39. *Ibidem*.
40. C. Stere, *Social democratism sau poporanism?*, în: *Viața românească*, nr. 4, 1908, p. 68.
41. C. Stere, *Discurs privind anteproiectul de program al Partidului Țărănesc din noiembrie 1921*, în: *Aurora* din 21 noiembrie 1921.
42. V. Madgearu, *Statul țăărănesc și problemele naționale*. Expunere la Congresul tineretului național-țăărănesc din județul Ilfov (4 octombrie 1937), în „*Dreptatea*“ din 5 octombrie 1937.
43. Gh. Zane, *Țărănismul și organizarea statului român*, București, Tipografia „Bucovina“, 1936, p. 34.
44. *Patria* din 7 noiembrie 1926.
45. *Ibidem*.
46. Programul Partidului Național Țărănesc din 1926.
47. *Patria* din 7 noiembrie 1926.
48. Gh. Zane, *Țărănismul și organizarea statului român*, București, Tipografia „Bucovina“, 1936, p. 14.
49. V.N. Madgearu, *Teoria economiei țărănești*, în: „Independența economică“, An VIII, nr. 34, 1925. Republicat în: V. Madgearu, *Agrarianism, capitalism, imperialism*, Editura „Economistul“ S.A., 1936, p. 64.
50. Ernest Ene, *Spre statul țăărănesc*, București, Editura „Eminescu“, 1932.
51. *Ibidem*.
52. *Ibidem*.
53. *Ibidem*.
54. *Ibidem*.
55. Petre Pandrea, *Statul țăărănesc și progresul*, în: *Dreptatea* din 21 februarie 1934.
56. *Ibidem*.
57. C. Rădulescu-Motru, *Țărănismul, un suflet și o politică (1924)*, în: C. Rădulescu-Motru, *Scrisori politice*, București, Editura Nemira, 1998, p. 381.
58. C. Rădulescu-Motru, *Statul țăărănesc și statul liberal*, în: *Dreptatea* din 21 noiembrie 1935.
59. Ilarie Dobridor, *Statul țăărănesc: o necesitate*, în: *Dreptatea* din 13 octombrie 1935.
60. Mihail Ralea, *Ce înțelegem prin stat țăărănesc*, în: *Dreptatea* din 17 octombrie 1935.
61. C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 34.
62. C. Rădulescu-Motru, *Ideologia statului român (1934)*, București, Nemira, 1998, p. 432.
63. C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 432.
64. M. Chirițescu-Avra, *Organizarea producției naționale în statul țăărănesc*, Partea a III-a, în: *Dreptatea* din 6 mai 1937.
65. Virgil Madgearu, *Statul țăărănesc și problemele naționale*. Expunere ținută la Congresul tineretului național-țăărănesc din județul Ilfov (4 octombrie 1937), în: *Dreptatea* din 5 octombrie 1937.
66. Virgil Madgearu, *Plan sau fără plan*, în *Dreptatea* din 6 mai 1937.
67. Ghelmegeanu, Mihai, *Funcțiunea economică a statului*, în: *Dreptatea* din 16 mai 1936.
68. *Ibidem*.
69. G. Ionescu-Șișești, *Politica agrară, cu privire specială la România*, București, Librăria L. Alcalay and Co., f. a., pp. 96–97.
70. *Ibidem*, p. 97.
71. I. Răducanu, *Cooperăția și sistemele de politică economică*, în: „Noua orientare a cooperăției române“, București, Oficiul Național al Cooperăției Române, 1933, p. 15.
72. *Ibidem*, pp. 7–8.

73. Vezi Mareșal Ion Antonescu, *Epistolarul Infernului*, București, Editura „Viitorul Românesc”, 1993.
74. *Programul Partidului Național Țărănesc*, Ediția a II-a, București, 1935, p. 5.
75. *Programul Partidului Național Țărănesc*, op. cit., p.
76. Petre Andrei, *Discurs rostit în Parlament*, în: *Dreptatea* din 21 ianuarie 1936.
77. C. Stere, *Însemnările unui solitar*, (II) în: *Viața românească*, nr. 10, 1922, p. 11.
78. *Ibidem*.
79. În: *Dreptatea* din 11 aprilie 1928.
80. V. Madgearu, *Tendențele de renovare ale democrației*, în: *Viața românească*, nr. 3, 1935, p. 13.
81. Sterian Dumbravă, *Organizarea socială și politică a statului țăărănesc*, în: *Statul țăărănesc. Concepția și organizarea lui*, București, 1935, p. 188.
82. P. Andrei, *Cultura satelor*, în: *Calendarul Partidului Național Țărănesc*, 1935.
83. *Viața românească*, nr. 4, 1929, p. 119.
84. M. Ralea, *Democrație și creație*, în: *Viața românească*, ... XVIII, nr. 76-8, 1926, p. 171.
85. M. Ralea, *Apusul liberalismului european*, în: *Atitudini*, București, Editura Casei Școalelor, 1931, p. 139.
86. *Democrație și creație*, op. cit., p. 166.
87. M. Ralea, *Răzbunarea noțiunii de democrație*, în: *Adevărul*, An 43, nr. 1441, 24 decembrie 1930.
88. M. Ralea, *Democrație și creație*, op. cit.
89. Mihail Ralea, *Misiunea unei generații (1928)*, în vol. *Atitudini*, București, Editura Școalelor, 1931, p. 81.
90. M. Ralea, *Democrație și creație*, loc. cit., pp. 140–141.
91. M. Ralea, *Democrație și creație*, loc. cit., p. 130.
92. *Ibidem*, p. 141.
93. *Ibidem*, pp. 144–145.
94. M. Ralea, *Răzbunarea noțiunii de democrație*, în: *Adevărul*, an 43, nr. 1441 din 24 decembrie 1930.
95. M. Ralea, *Pentru democrație*, în: *Atitudini*, București, Editura Casei Școalelor, 1931, p. 31.
96. Mihail Ralea, *Între partide și tehnicieni*, în: *Viața Românească*, an XXIII, 1931, nr. 2, pp. 196–197.
97. M. Ralea, *Misiunea unei generații*, în vol.: *Atitudini*, Editura Casei Școalelor, 1931.

CUVINTE-CHEIE

Stat țăărănesc, clasă socială, specific național, democrație rurală, cooperație, agricultură, mod de producție, partid politic, curent și doctrină politică, ideologie, modernizare economică.

ÎNTREBĂRI

1. Arătați caracteristicile esențiale ale „statului țăărănesc”.
2. Arătați deosebiri structurale dintre statul țăărănesc, statul liberal și statul totalitar.
3. Arătați specificul modului de producție agrar.
4. Evidențiați mecanismele de funcționare și valorile democrației rurale (sociale).
5. Subliniați câteva din cele mai reprezentative etape ale formării „statului țăărănesc” și Partidului Național Țărănesc.
6. Enumerați argumentele economice și politice invocate de doctrinarii țăărăniștii în vederea edificării unei noi forme de stat și a unui nou mod de producție.

TEMA NR. 9

NAȚIONALISMUL ROMÂNESC ÎN PERIOADA INTERBELICĂ

1. Naționalismul – precizări teoretice

Problematica națiunii și a naționalismului în România interbelică reflectă cu destulă fidelitate curente și tendințele profunde ale epocii, cristalizate mai ales după Marea Unire. În plus, curente spirituale și culturale vor marca și ele liniile de forță ale naționalismului românesc, selectând din procesul de continuitate a vieții naționale doar acele instanțe și momente care vor individualiza cel mai bine personalitatea unui popor aflat în pragul unei decolări a modernizării de o amploare fără precedent.

Sfârșitul primului război mondial coincide cu victoria principiului naționalităților în viața politică a Europei. Cele patrusprezece puncte ale naționalităților enunțate de președintele american W. Wilson au dus la afirmarea statului național pe harta politică a Europei postbelice. Omogenitatea etnică a unei populații majoritare care locuia din cele mai vechi timpuri un teritoriu dat a fost criteriul determinant care a dus la apariția și afirmarea prodigioasă a acestei noi categorii politice și juridice în gândirea politică: statul național.

Realizarea statului național unitar român și jertfa de sânge depusă pentru împlinirea acestui ideal multiseclar au reprezentat pentru România valoarea unui eveniment-șoc, asemănător în multe privințe evenimentelor epopeice care au scandat existența istorică a popoarelor. Asemeni unui vulcan care izbucnește cu o forță teribilă, după acumulări îndelungi și imperceptibile de lavă, tot astfel încordarea și eroismul țăranilor-soldați au arătat lumii o altă față a României, o Românie profundă. Asemenea legendarului Anteu din mitologia greacă, o forță teribilă, ascunsă în însăși materia existenței, a năboit la lumină și a însemnat, prin acea izbândă înfricoșătoare de la Mărășești, afirmarea conștiinței de sine a națiunii române.

Totodată, această mutație în destinul istoric al poporului român, acest salt calitativ, a însemnat și începutul unor căutări înfrigate cu privire la rolul și locul nostru în lume, la profilul spiritual și cultural românesc în noua configurație europeană. Indiferent de abordările problematicei naționale de după război, ele depășesc ca sferă de cuprindere și perspective temporale aria tematică a științei despre națiune, așa cum a conceput-o Dimitrie Gusti, de exemplu. Răspunzând parcă întrebărilor heideggeriene: “Cine suntem noi? De unde venim? Încotro ne îndreptăm?” aceste căutări s-au concretizat în următoarele arii de investigații: 1. ideea că psihologia și profilul nostru spiritual vin mai de departe decât momentul etnogenetic daco-roman și că, pe lângă fondul nostru latin, există elemente ancestrale, de natură tracică sau daco-getică, în zidirea ființei noastre care își trimit impulsurile modelatoare și ne marchează încă psihologia; 2. găsirea unui model autohton de dezvoltare, în acord cu gâlgâitul subteran al acestei energii; 3. scoaterea la suprafață a acesteia, înscrierea ei fermă în lupta pentru supraviețuire în cadrul tendințelor mondialiste, ceea ce ar permite dezvoltarea organică a acestor potențe; 4. critica imitației servile a unor modele străine contraproductive, așa cum s-a întâmplat în ultimii 150 de ani.

Așadar, studiile despre națiune și naționalism în România interbelică se înscriu în efortul de a defini cât mai exact profilul spiritual al poporului român, liniile sale de evoluție și potențele sale creatoare în fața noilor provocări ale Istoriei, după ce a trecut cu bine una din cele mai dure probe ale ei. Dar unghiurile de abordare a acestei problematice sunt derutante, multiple, contradictorii și chiar adverse. Unele sunt obiective, în sensul științific al termenului, altele sunt profund subiective, pasionale. În ciuda acestei multitudini de sensuri, conceptul de naționalism are o structură logico-formală specială. Conform opiniei lui Georges Burdeau, ambiguitatea acestui concept rezidă în faptul că el desemnează două

realități distincte: “pe de o parte, este o doctrină coerentă, structurată, formulată după normele gândirii clare și, prin aceasta, susceptibilă de a fi prezentată, în manieră obiectivă, adeziunii membrilor unei colectivități naționale. Dar naționalismul este, pe de altă parte, și un sentiment, o anumită manieră de a vedea lucrurile la care individul este predispus, de care deseori nu are conștiință, dar care i se dezvăluie sub jocul unei emoții”¹. Naționalismul este, așadar, o construcție rațională, impregnată și susținută de sentiment. Este un mod de gândire dar, în același timp, și un mod de simțire. “Aceasta înseamnă – precizează Burdeau – că ideologia naționalistă are o substanță afectivă de care îi este imposibil să se separe fără a nu se denatura”². Datorită componentei afective naționalismul devine conștient de sine. Pe de altă parte, inserția tematicii naționale în viața politică a societății declanșează energiile emoționale ale cetățenilor și captarea acestora în tendințele lor politice.

Ideologiile și doctrinele politice exploatează, de aceea, din plin și de multe ori, cu foloase necuvenite sentimentul național. Tocmai acest caracter dual îi permite naționalismului să se exercite, după expresia lui Burdeau, ca “motor al comportamentelor politice”³.

În impactul cu realitatea socială, semnificația primordială a naționalismului – sentimentul apartenenței la o națiune – se colorează ideologic și politic, încetând să mai fie o abstracție logică și devenind o componentă a conștiinței politice a unei societăți date. Oamenii de cultură, oamenii de știință și clasa politică vor recepta nucleul naționalismului în modalități diferite, dând structurii sale duale un conținut specific. În acest context, trebuie subliniat că orice naționalism este o formă a conștiinței naționale dar nu orice conștiință națională este, automat, și naționalism. Altfel spus, în conștiința națională pot dospî, virtual, toate formele posibile de naționalism, ceea ce nu înseamnă în nici un fel că ea, conștiința națională, nu poate exista decât într-o formă sau alta de naționalism. Dragostea față de “noi” nu înseamnă în mod fatal ură sau dispreț față de “ceilalți”. Conștiința națională nu presupune, deci, a gândi propria națiune în afara umanității ca pe un eșantion decupat din ea și, cu atât mai mult, spus celorlalte etnii⁴.

Ca ansamblu de idei și sentimente privind propriul popor naționalismul este, evident, un fenomen subiectiv care vibrează în mintea și sufletul fiecăruia. Naționalismul metamorfozează aceste idei și sentimente în patriotism. Pentru el este o certitudine absolută că ceea ce simte și gândește despre națiunea sa reprezintă binele. Obiectivat în practica socială și devenind o fibră a unui regim politic, patriotismul se poate metamorfoza în contrariul său. În anumite regimuri politice, șovinismul, xenofobismul au fost interpretate ca ipostaze supreme ale iubirii față de națiunile respective. O națiune autentic patriotică nu poate gândi binele națiunii proprii prin subjugarea sau nimicirea altor popoare.

Naționalismul oferă o perspectivă singulară asupra vieții sociale, căci în timp ce majoritatea doctrinelor prezintă universul socio-uman sub fațete multiple, “doctrina naționalistă o privește sub prisma specială, fatal îngustă și exclusivistă a ideii naționale”⁵. În timp ce în optica liberalismului, națiunea și fenomenele nemijlocit circumscrise acesteia reprezintă doar o parte dintr-un complex, pentru naționalism națiunea este complexul însuși, de fapt o realitate delimitată pe care o privești în mod autonom, chiar dacă națiunea română, ca orice națiune, s-a plămădit din propriile experiențe istorice, cu trăsăturile ei inconfundabile, iar forțele naționale constituie suportul indispensabil al dezvoltării.

Un studiu temeinic asupra naționalismului românesc din perioada interbelică ne poate releva dimensiunile exacte ale acestuia numai dacă se ține cont de rezonanța și specificul naționalismului european din această perioadă. Criza democrației liberale și, corelativ, ascensiunea regimurilor totalitare impun noi vectori ai consolidării statelor naționale. Ideologiile politice interbelice accentuează asupra crizei naționalismului ca paradigmă depășită în explicarea și organizarea proceselor complexe din societățile umane. Filosofia vieții și trăirismul exaltă, dimpotrivă, primatul acțiunii nemijlocite asupra tiparelor raționale osificate în care țișatul frenetic al vieții se cerea introdus ca într-un veritabil “pat al lui

Procurst”. La abordarea spiritualistă a națiunii aceste ideologii contribuie prin proiectul lor de “om nou” sau de “supraom”, în strictă filiație nietzscheeană, wagneriană și spengleriană. Sevele acestui nou “modus vivendi” în ideologiile totalitare sunt colectate din trecutul istoric, mitologii, folclor, ajungându-se la națiune care este personificarea morală, spirituală a identității. În radiografia naționalismului românesc interbelic nu trebuie omise nici structurile geopolitice sau teoria contactelor și a influențelor culturale. România era văduvită de sprijinul aliaților ei tradiționali, Anglia și Franța, și literalmente strivită de cele două forțe gigantice care își disputau împărțirea Europei: Germania și U.R.S.S. Influența culturii germane crește exponențial în România interbelică, având în vedere prestigiul universităților germane în care s-a format strălucita coloană a culturii române din secolul al XIX-lea. Statutul de mare putere economică și politică al Germaniei care putea contracara expansionismul sovietic în Europa de sud-est a determinat pe mulți din intelectualii români să vadă în Germania singura putere capabilă să garanteze integritatea teritorială a statului național unitar român. Desigur, la această orientare au contribuit temele și motivele din filozofia culturii germane: vitalismul, filosofia vieții, organicismul, istorismul și aspirația faustică spre autodepășire. Tema Supraomului și a elitelor spirituale convenea de minune tinerilor intelectuali români angajați pentru “schimbarea la față a României” prin revoluția creștin-spirituală.

Anumite teme și orientări ale naționalismului politic și cultural european din secolul al XIX-lea se regăsesc aplicate la condițiile specifice ale României începutului de secol XX. Teoreticienii români, cunoscători ai acestor dezbateri și inspirându-se din liniile de gândire propuse de E. Renan; H. Taine; de Barres; Ch. Péguy; J. G. Fichte; G. Mancini; Ch. Maurras au încercat să definească naționalismul invocând, special, temele naționalismului istoric și spiritual: superioritatea națiunii, caracterizată prin vitalitate și capacitate de rezistență; *instinctul de neam* și *sentimentul înrădăcinării*, bazate pe originea străveche și locuirea neîntreruptă a aceluiași teritoriu, pe cultul morților; *conștiința și sentimentul* de stăpâni ai plaiurilor natale: “O națiune este un suflet, un principiu spiritual”⁶.

În consecință, naționalismul “iese din dezvoltarea istorică a societății românești, dezvoltare care nu e bine să cunoască noutăți din cale afară de noi (...) în afară de nevoile tradiționale de dezvoltare seculară a poporului”⁷.

2. Forme ale naționalismului românesc interbelic.

Abordarea națiunii și a naționalismului în România interbelică se deosebește sensibil de cadrele raționale ale construcției ideii naționale, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea și până la primul război, perioadă în care primează naționalismul politic și cel cultural. Indiferent de poziția politică sau ideologică a autorilor, de gradul lor de afinitate sau de aderență la problematica națiunii, două abordări ale acesteia par să domine epoca: abordarea tradiționalistă organicistă și abordarea spiritualistă. În tustrele cazuri este vorba de cuplul categorial *materie-spirit*, cu primatul moral al spiritualului. Nevoia căutării mai în adânc a devenirii noastre istorice îi corespundea, pe planul realităților culturale, nevoia definirii cât mai adecvate a raportului dintre formă și fond în așezarea vieții naționale pe făgașul duratei în timp, în cadențele impuse de potențialitățile noastre biologice.

Aceste forme de naționalism au un numitor comun: ele sunt încununarea firească a unui conservatorism cultural opus modernizării, care vedea în substanța etnică o matrice imuabilă a românismului, mereu identică cu sine însăși. Componentele acestei substanțe sunt: ideea de permanență, ideea că suntem un popor de țărani, ideea că suntem un popor născut creștin(și nu creștinat). Consecința este un autohtonism accentuat, definit de Nichifor Crainic, drept “o memorabilă continuitate de stăpânire din generație în generație, din veac în veac, din mileniu în mileniu; e o moștenire cu rădăcini sufletești în pământul țării, adică strămoșii îngropați în el; ea nu se bizuie atât pe zapise, cât pe mormintele bătrâne care dau țării prestigiul sacru de *patrie*. Această proprietate neîntreruptă, cu îndoit înțeles-fizic și sufleteș, ca să se mențină de-a lungul veacurilor, presupune voința de conservare și puterea de apărare

organizate în *stat propriu*”⁸. Chiar dacă Blaga își va abjura mai târziu concluziile studiului său din 1921, nu este mai puțin adevărat că vitalitatea exuberantă afirmată tranșant acolo era la ordinea zilei în expresionismul german: “Avem (...) și un bogat fond latent slavo-trac, exuberant și vital, care, oricât ne-am împotrivi, se desprinde uneori din corola necunoscutului, răsărind puternic în conștiință. Simetria și armonia latină ne e adeseori sfârtecă de furtuna care fulgeră mulcom în adâncimile oarecum metafizice ale sufletului românesc”⁹.

De unde concluzia că nu e drept, nici profitabil, să ne cunoaștem doar pe unii dintre strămoși, iar pe ceilalți să-i “tratăm ca pe niște copii vitregi”, să “ne mărginim numai la un ideal cultural latin, care nu e croit în asemănare desăvârșită cu firea noastră mult mai bogată”, că ar fi în avantajul creației culturale să ascultăm și chiotele izbucnite din “subconștientul barbar”¹⁰.

Dar studiul lui L. Blaga nu este singurul în epocă. Cu doi ani înainte, cu ocazia lecției inaugurale care a deschis Universitatea clujeană, Vasile Pârvan deducea din raportul dintre etnografie și cultural distincția dintre universal și național în formele spiritului. La baza acestei diversificări a formelor de apartenență și de identitate, marele istoric punea ritmul devenirii și pulsațiile vieții cosmice. Dacă etnicul pleacă de la instincte și este încadrat în forme tradiționale milenare, reprezentând experiențele organice ale vieții naționale, culturalul pleacă de la ideile novatoare prinse în ritmul continuu al devenirii. De aici și presiunea continuă exercitată de cultural asupra formelor tradiționale de viață pe care le ferește de anchilozare. Naționalul, fiind conștiința de sine a unui organism independent, în luptă pentru supraviețuire cu alte organisme asemănătoare, ajunge fatalmente a se deosebi între ele deoarece “legea cosmică a diferențierii aptitudinilor până chiar și în organele perechi ale aceluiasi individ creează, pe baza factorilor multipli de influență a pământului asupra omului potențe și nuanțe etnopsihologice nenumărat de variate”¹¹.

Cum ajung popoarele să se diferențieze între ele, pornind de la fixarea formelor etnice, tradiționale?

“Fie prin specializarea aptitudinilor sufletești subconștiente, fie prin tăria excepțională a puterii perceptive și naționale, popoarele ajung a se deosebi într-un fel (...) Identitatea construcției generale, psihologice, la toate rasele omenești creează substratul sufletesc universal valabil al tuturor civilizațiilor”¹²

Ideea că la valorile universale ale culturii nu se poate ajunge decât prin forma națională a etnicității este demonstrată în felul următor de V. Pârvan. “Naționalismul nu e ținta supremă a spiritualizării, ci e materialul brut, care are a fi înnobilit prin gândirea general-umană, astfel încât creațiunile lui să devină pretutindeni și etern valabile. Ești național în orice creațiune a culturii superioare nu conștient, voit, ci inconștient, fatal. Dar întocmai cum nu vrei, ci ești, fără voia ta, în opera de artă, liric ori epic, tot așa ești, fără să vrei, național, în sufletul tău”¹³.

Studiul naționalismului interbelic relevă căutarea unui model ontologic al românismului în modernitate, adică a unei realități “care stă la încheietura metafizicii cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp...” (Mircea Vulcănescu). O imagine de ansamblu a acestor curente și mișcări, în măsura în care o taxonomie relativă o poate releva ne sugerează următoarele specii și subspecii de naționalism: 1. *un naționalism_obiectiv*, abordat cu metode sociologice sau din perspectivă filosofică (Dimitrei Gusti; C. Rădulescu Motru); 2. *un naționalism creștin* cu următoarele subspecii: a) un naționalism integral (N. C. Paulescu); b) un naționalism violent și antisemit (A. C. Cuza); c) un naționalism creștin dogmatic (D. Stăniloae); 3. *un naționalism metafizic* (Nae Ionescu, Mircea Vulcănescu); 4. *un naționalism etnic* cu următoarele subspecii: a) istoric (Nicolae Iorga, Vasile Pârvan); b) autohton (Nichifor Crainic); 5. *un naționalism mistic* profestat în mediile extremei drepte. Individualizarea acestor curente este aproape imposibilă, dat fiind că în opera unui autor ele se suprapun, adeseori până la identificare. De exemplu, autohtonismul și organicismul se îmbină în concepția lu

Nicolae Iorga; spiritualismul cu organicismul și autohtonismul în cea a lui Nae Ionescu și Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloae etc. Totuși, într-o ordine aproximativă, structurile interne ale naționalismului românesc, orientările lui de bază pot fi estimate după cum urmează:

1. fatalitatea identității în istorie; 2. *ortodoxismul*, modelarea substanței etnice românești de către spiritualitatea creștin-ortodoxă: “Peste pământul pe care am învățat să-l iubim din «Sămănătorul» noi vedem arcuindu-se coviltirul de azur al Bisericii Ortodoxe. Noi vedem substanța acestei biserici amestecată pretutindeni cu substanța etnică”¹⁵, scria Nichifor Crainic; 3. *spiritualismul*, prioritatea și eternitatea valorilor spirituale asupra celor materiale, de unde și ponderea factorului spiritual în construcția și conservarea conștiinței naționale; 4. *tradiționalismul*, rolul modelator al tradiției, înțeleasă ca permanență istorică; 5. *autohtonismul*, conceput ca impuls configurator al locului, al genezei, ca lumină ontologic în istorie; 6. *organicismul* care facilitează trecerea de la biologic la cultural, de la *demos* (popor) la *ethnos* (națiune) prin crearea cercurilor identitare (de voință, destin, de factură psihică, de caracter); 6. *misticismul*, adorația fetișistă, supralicitarea propriului tău grup prin contopirea afectiv-irațională în el.

Naționalismul românesc din perioada interbelică se caracterizează printr-o paletă foarte vastă de curente, orientări și momente. Unii reprezentanți ai săi vin din naționalismul politic și cultural dinaintea de primul război mondial cum ar fi A. I. Cuza; Nicolae Iorga; Octavian Goga; Dimitrie Gusti. Alții se afirmă, făcând din naționalism un crez de generație, un stindard al luptei pentru afirmarea lor în viața culturală și politică a țării. De altfel, în numeroase studii dedicate generației și misiunii unei generații, ei își afirmă principalele repere ale acțiunii: crearea unui stat nou, pe baze autohtone care să valorifice evoluția organică a vieții naționale; critica statului liberal și a partidelor politice, principalele responsabile de înstrăinarea și decăderea spiritului național și a vieții economice; primatul spiritualului ca singură șansă de a valorifica potențele creatoare din om, pe baza unei revoluții spirituale și creștine. Nae Ionescu este considerat îndeobște liderul acestei generații, *guru*-l lor spiritual, dintre care unora le-a fost profesor (Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu). Dar indiferent de forța de atracție și de influența exercitate de maestru asupra discipolilor, spiritul unei generații nu poate fi explicat fără persistența anumitor dominante spirituale ale unei epoci, culturi sau regim politic. Însuși Nae Ionescu va fixa, printr-un gest energic, filiația noii generații din tradiționalismul autohtonist și organic al lui Iorga, așa cum îl schițase acesta la «Sămănătorul»: “Mișcarea aceasta însemnează o nouă formulă: și anume formula generației noastre. Nu am inventat-o noi (...) Cel dintâi care a intuit-o și a formulat-o – noi nu suntem decât glosatori! – a fost Neculai Iorga. El ne-a definit generația, el ne-a precizat drumurile. De aceea, ori pe unde ne-am afla, alături de el sau ... împotriva lui, noi, generația războiului, căreia îi cade în sarcină crearea noului stat românesc, suntem *promoția istorică Neculai Iorga*.

Ce reprezentăm? Primatul spiritualului. Mai exact: depășirea “economicului” prin “spiritual”¹⁴.

După Nicolae Iorga perioada interbelică poate fi caracterizată prin confuzie în domeniul ideologic și politic, confuzie apărută din “schimbarea totală... a tuturor rațiunilor cunoscute până acum”. Se impuneau astfel înțelegerea și explicarea unor “concepte fundamentale ale vieții” care să asigure organizarea și funcționarea națiunii române în noile condiții geopolitice ale Europei.

Nicolae Iorga pornea de la trei întrebări privind existența statelor naționale create după primul război mondial:

1. indivizii aparținând unei națiuni trebuiau oare să renunțe la valorile comunitare și să adopte valorile altor națiuni aflate în ofensivă, valori impuse printr-un imperialism economic?
2. era posibilă o nivelare supracomunitară, formarea unei singure națiuni?
3. pentru existența omenirii era bine să se piardă valorile comunitare?

După Nicolae Iorga, trei erau pericolele majore care amenințau statele naționale reîntregite după primul război mondial:

1. conflictul dintre statele aflate în ofensivă economică (S.U.A., Anglia, Franța) și statele totalitare (Italia, Germania, Japonia) care agitau spectrul revizionismului, alimentând cu suspiciune și tensiuni noul cadru al relațiilor internaționale după pacea de la Versailles;

2. constituirea Internaționalei a treia prin care U.R.S.S. încerca să submineze ordinea socială din statele europene și să instaleze guverne comuniste pe calea puciurilor și a revoluției mondiale. Exportul de revoluție cuprindea o teză ideologică, extrem de primejdioasă, lansată de Lenin: dreptul popoarelor la autodeterminare, adică dreptul agenților bolșevici de a acționa nestingheriți pentru destrămarea, pe cale subversivă, a statelor recent unificate;

3. apariția teoriilor mondialiste care, sub pretextul respectării drepturilor omului, puneau în cauză suveranitatea statelor mici și mijlocii, considerată că permite samavolnicia statului în raport cu supușii săi. Ea trebuia înlocuită cu un ansamblu internațional de norme juridice care să reglementeze relațiile dintre organisme internaționale și aceste state, permițând amestecul în treburile interne și interzicând astfel dreptul statelor de a decide cu deplină putere suverană în problemele lor interne.

Un curent naționalist care pleacă de la Nicolae Iorga și își găsește în Nae Ionescu o susținere și dezvoltare consecvente este organicismul. “Națiunea este o ființă naturală și organică: tot ce se găsește într-însa nu se desparte de dânsa, ci colaborează la viața ei. În națiune este mai interesantă organizația care funcționează cu mai multă putere. În împrejurări normale la dânsa se găsește nația în rândul întâi¹⁶. În această privință, Nicolae Iorga se dovedește un demn urmaș al lui Mihail Kogălniceanu, de la care se și revendică în mai multe rânduri ca de la “cea mai mare minte pe care a produs-o nația românească și bunătatea lui Dumnezeu a făcut ca cea mai mare minte să fie unită cu cea mai caldă inimă”¹⁷. Pe urmele lui Kogălniceanu, care a fixat principiul naționalismului-democrat în întregime, Nicolae Iorga sublinia, în cea mai pură tradiție aristotelică: “În concepția noastră, toate clasele, toate elementele națiunii noastre le concepem ca un singur corp, având o singură viață din care pornește viața tuturor organelor. N-am dat toată puterea mâinii drepte numai, crescându-i mușchii și crezând că de aci va rezulta o nouă viață a corpului întreg, ci forțele organice primare, decisive ale organismului trebuie să fie întărite, și atunci vor crește și mușchii mâinii drepte și mușchii mâinii stângi. E deci cu totul altă concepție decât a celor care ar face fel de fel de masaje, începând chiar și de la degetul mic, ca să ajungă la renovarea întregului organism”¹⁸.

În opinia lui Nicolae Iorga, naționalismul și democrația sunt de nedespărțit. Ca prim element explicativ al doctrinei naționaliste este starea de conștiință, “un naționalism instinctiv și foarte democratic”. Naționalismul apare din democrație, din viața seculară a poporului: “acest naționalism forma fondul democratic însuși care e esența dezvoltării politice și sociale a acestui popor”¹⁹. Al doilea element al constituirii unei doctrine naționaliste românești este gradul ei de aderență la nevoile colective, la modul său istoric de a fi și grefarea lui pe fondul instinctiv al naționalismului primar. În continuarea teoriei “formelor fără fond” a lui Maiorescu aplicată magistral de Eminescu la analiza proceselor de modernizare ale societății românești, Nicolae Iorga evidențiază prioritatea fondului autohton în geneza naționalismului: “Nimic din împrumut n-are valoare decât atunci când se altoiește pe fond propriu. Cu un altoi fără trunchi și fără rădăcini se poate face o doctrină strălucitoare, dar care durează de astăzi pe mâine, și niciodată această doctrină nu va da altceva decât un element veșted, în loc să dea toată dezvoltarea plantei sănătoase, capabilă de înflorire”²⁰. În concepția lui Nicolae Iorga statul însuși s-a creat prin fuziunea acelui naționalism instinctiv, primar, prezent la locuitorii celor două provincii românești și voința puternică a celor dintâi domni, fondatori de dinastie, din Moldova și Țara Românească. Pentru ca voința elitelor să fuzioneze cu voința poporului

trebuia neapărat un element esențial, acela de democrație, deoarece clasa țărănească, aceea “care a creat statul era, fără îndoială, liberă, deoarece cu oameni neliberi nu se întemeiază o țară, cu oameni neliberi nu se apără o țară și cu oameni neliberi nu progresează o țară, iar dacă s-a putut întemeia cu clasele adânci ale poporului românesc o țară acum șase sute de ani, aceasta se datorează faptului că această clasă era liberă”²¹. În continuarea tezelor sale de la *Sămănătorul* și a celor înscrise în programul Partidului Național-Democrat din 1910 Nicolae Iorga avea să enunțe un principiu al genezei națiunilor în sud-estul Europei care completează minunat procesul de formare a națiunilor în Europa occidentală: “Nu națiunea noastră a fost creată de stat ci statul nostru a fost creat de o națiune. ... statul acesta este, nu creația unei clase, ci creația unui popor întreg, care n-avea deosebiri de clase”²². Fără simțul solidarității întregului popor, “nu poți întemeia – de distrus da, poți să distrugi dar nu poți întemeia nimic și nici menține ceea ce abia solidaritatea națională în sufletele tuturor a putut întemeia și a putut menține. (...) a fost un instinct naționalist și democratic la înșiși începătorii întemeierii celor două domnii ale noastre (...) fiecare din aceste două țări avea conștiința că reprezintă, de fapt, același suflet și servește țara cu aceleași mijloace luate din același fond adânc al națiunii”²³.

3. Spiritualism și ortodoxie în definirea naționalismului

Profilul noii generații, afirmarea energică a misiunii sale istorice nu se puteau, firește, coagula fără o critică radicală (adeseori fără un iconoclast violent) la adresa vechii generații care a făcut războiul și a realizat reîntregirea neamului: “mulți dintre cei care au avut merite în războiul de întregire, în loc să fie îndrumătorii firești ai cauzei naționale, sunt astăzi trădătorii acestei cauze”²⁴, afirma Ernest Bernea în 1936. Acuzația este gravă și ea viza faptul că idealul unității naționale nu se epuizează odată cu recuperarea teritoriilor istorice; dimpotrivă, ea trebuie cimentată printr-o unitate morală și spirituală superioară. Or, cum clasa politică s-a compromis și epuizat prin corupție, demagogie, căpătuială, mulțumire de sine este sarcina generației tinere să reia stindardul luptei și să creeze “un om nou, o lume a sa proprie care va fi aceea a românismului de mâine (...).

Este pentru prima oară în istoria României moderne când o generație formează o unitate indestructibilă, ca slujitoare a unui singur crez, făclie a neamului nostru pentru multă vreme. Este pentru prima oară când sentimentul național nu este o chestiune personală care la nevoie poate fi folosit în interes obștesc, ci este temelia și legătura unei ridicări colective, una și puternică, efortul atotcuprinzător și firească a vitalității acestui neam, încăput pe mâini care usucă și omoară”²⁵.

Revoluția spirituală este văzută de Horia Stamate și Mircea Eliade ca un colac de salvare și a cărei structură constă în renașterea religiozității autentice ca intimă și firească actualizare a transcendentalului²⁶. Se relevă aici o notă determinantă a naționalismului interbelic: rolul religiei ortodoxe, ca structură constitutivă a ființei noastre etnice. Ideea că suntem creștini prin naștere, că suntem singurul popor latin de religie ortodoxă a fost insistent vehiculată în epocă, tocmai pentru a evidenția una din sursele specificului național. Pentru suportul concret al comparației a fost invocat cazul Poloniei, singurul popor de origine slavă catolic.

Elementul fundamental pe care accentuează abordarea spiritualistă a națiunii, prezent atât la Nae Ionescu cât și la N. Crainic aparține morfologiei culturilor și anume organicismului. La ei organicismul devine autohtonism: “influențele dintre culturi sunt numai aparente și că orice cultură nu împrumută alteia mai «înaintate» decât nume pentru realitățile proprii, originare, - sâmburele însuși, elementul esențial și caracteristic generator, fiind prin însăși natura lui netransmisibil, netransformabil și, deci, neasimilabil”²⁷. Pe urmele lui O. Spengler pentru care culturile sunt monade închise, au un suflet specific, nu comunică între ele și nu pot fi înțelese decât de cei care trăiesc în interiorul lor, fiecare cultură s-ar naște, ar

crește, s-ar maturiza și ar muri aidoma oricărui organism din lumea vie. De aici se desprind mai multe consecințe pentru abordarea spiritualistă a națiunilor în epoca interbelică. În primul rând, critica formelor fără fond: “formele de viață spirituală nu se transmit și nu se impun: ci ele se nasc, pur și simplu. «Transmitterile» sunt întotdeauna o impunere de forme arbitrare sub care mocnește realitatea (cazul protestantismului). Forme arbitrare, pe care de cele mai multe ori nu le înțelegem și, deci, nu le asimilăm”²⁸. După Nae Ionescu, eroarea culturii române moderne a fost convingerea că formele de cultură se pot transmite și, deci, importa în alt mediu: “Toată falsitatea și artificialitatea culturii românești, de aproape 100 de ani încoace, e rezultatul încercărilor făcute la noi de a se transpune – nici măcar de a se transplanta deci! – în realitățile moldovalahice anumite forme de viață apusene cari acolo se născuseră în adevăr în chip organic”²⁹. Convingerea filosofului este că poporul român nu va ajunge la conștiința propriei sale identități și nici la conștiința forței sale de creație spirituală atâta vreme cât nu vom ajunge la concluzia că “în această ordine nu se poate construi decât pe baze autohtone și orice import de idei – valabil, desigur, în cadrele stricte ale tehnicii – rămâne sterp și duce la aparițiuni ridicule; rostul acestor idei importate neputând fi decât cel mult de «combustibil», în nici un caz de «sămânță»”.

Abordarea spirituală a națiunii are în Nae Ionescu unul din pionierii ei indiscutabili. Ideea că formele de viață spirituală nu se transmit și nu se impun, ci ele se nasc și se dezvoltă, stă la baza autohtonismului său antiliberal: “Chiar dacă învățătura lui Hristos *e una însăși*, trăirea ei, și înțelegerea ei, diferă în timp și spațiu. Cu alte cuvinte: viața religioasă a unui ins, participarea lui la Învățătură, este condiționată istoricește. De unde eu coincid cu necesitate că apartenența la o credință este un *fenomen natural*. Dumnezeu mi-a vorbit - desigur. Dar eu nu îl pot înțelege decât cu facultățile mele de om, istoricește condiționat”³⁰. Dacă nu trăiești în condițiile istorice în care a evoluat catolicismul, de pildă, dacă nu ești produsul lor, nu vei ajunge niciodată să fii un catolic autentic, oricât ai declara și ai dori acest lucru. Aceeași schemă epistemologică stă la baza conceperii și definiției națiunii. Pentru Nae Ionescu națiunea este o formă spirituală ireductibilă, o “colectivitate supremă, absolută în istorie”³¹. Ea se caracterizează prin legi organice care “trebuie realizate în formă optimă căci nu se poate cădea la tranzacție în realizarea lor”³².

Dacă naționalismul secolului al XIX-lea a fost un naționalism inspirat de doctrina liberală, un naționalism politic, prin urmare, axat pe ideea de cetățean și de drepturi ale omului, naționalismul secolului XX se bazează pe ideea evoluționistă și are ca suport organic poporul. În concepția lui Nae Ionescu “poporul este o realitate organică: trăiește, crește, moare. Poporul e ca și un câine care știe, vede, cunoaște, dar n-are conștiința de sine” (...) Când un popor capătă conștiință de sine el încetează de a mai fi un popor și devine națiune, adică o realitate spirituală, conștiința de sine, necunoscută în trecut”³³. O națiune se manifestă după legi naturale a căror esență constă în îngemănarea dintre idealul uman și legile divine. Aici apare o caracteristică esențială a naționalismului românesc: sinteza dintre comunitatea umană și comuniunea religioasă: “fiecare din noi nu suntem *fiecare din noi*, ci așa cum ne hotărăște structura comunității de destin, nația din care face parte. Cu alte cuvinte, nu există în chip normal în istorie feluri individuale, ci numai feluri naționale de a trăi cuvântul lui Dumnezeu. De aceea, *comunitatea de iubire a bisericii se acoperă structural și spațial cu comunitatea de destin a nației*”³⁴. Dar legea divină fiind absolută în perfecțiunea ei, trăirea ei în istorie, de către oameni, nu poate fi decât relativă, datorită căderii în păcatul originar. Această trăire a Cuvântului lui Dumnezeu se realizează în istorie prin națiune, prin potențarea existenței în realități organice “care în absolut tind la identificarea națiunii cu Dumnezeu, prin realizarea completă a legilor lor firești”³⁵. Identificarea individului în absolut cu națiunea sa se explică prin faptul că noi trăim cuvântul lui Dumnezeu în conformitate cu idealul și cu trăsăturile vieții naționale: “eu sunt dator lui Dumnezeu numai în nația mea. Ori, cum nația este cel mai important cerc colectiv în care trăiește omul în istorie, eu n-am decât un singur

tribut de plătit în viață, față de Dumnezeu: prin nație. Dacă Dumnezeu nu este numai Dumnezeu meu, dacă nu este un Dumnezeu singular, ci este și al ungarilor, francezilor etc. atunci eu n-aș mai fi român și n-aș mai putea plăti lui Dumnezeu tributul meu prin nația mea”³⁶.

În *Cuvântul introductiv* la lucrarea lui Herbert Spencer *Individul împotriva statului*, Nae Ionescu analizează relația dintre comunitate și individ. Evul Mediu nu ar fi cunoscut problema individualismului. “Viața se scurgea în comunitate și prin comunitate”³⁷. Indivizii erau integrați în bresle și corporații meșteșugărești, într-un “tot mai mare”, fără ca să fie uniformizați, tipizați prin aceasta. Nu exista conștiința individualității, lipsa interesul pentru personalitatea umană. “Nu lipsa individualităților – ci lipsa conștiinței individualității caracterizează deci veacul de mijloc”³⁸. Legătura dintre om și Dumnezeu este văzută de Nae Ionescu ca imprimând întreaga viață spirituală a acestei perioade din istoria omenirii. “Între om și Dumnezeu stă biserica”. Ne există mântuire fără biserică. Însemnătatea individului este redusă, comunitatea reprezentând adevărata autoritate.

Spre deosebire de Apus, Răsăritul ortodox a dat dovadă de o largă toleranță față de individ. Legătura dintre om și Dumnezeu este de altă natură. Dacă la apuseni întâlnim conceptul de “imitatio Christi”, la ortodocși, printr-un continuu flux al harului transmis asupra lui, omul se îndumnezeiește (Dumitru Stăniloae). Dar tocmai legătura cu comunitatea, o comunitate de iubire, de jertfă față de aproape pentru Hristos, aduce harul asupra individului. Mistica ortodoxă este mai adâncă, legătura dintre om și Dumnezeu fiind personalizată, dar fără a uita de comunitate. La ortodocși întâlnim o altă concepție despre iubire.

În articolul *Biserica țăranilor* din 8 noiembrie 1926, Nae Ionescu evidențiază relația dintre creștinism (ortodoxie) și națiune (naționalism). “Creștinismul face parte integrantă din ființa noastră națională”. El amintește că la români creștinismul nu a fost adoptat ca o religie de stat sau prin “activitatea precisă a unei ierarhii bisericești constituite”, ci a fost congenital etnogenezei. Aceasta ar explica de ce pentru țăranii români ortodoxia reprezintă o cosmologie în care elementele dogmatice se împletesc cu tradiția populară și sunt întâlnite în folclorul românesc.

Învățătura lui Hristos nu mai este o simplă învățătură, ci “învățătură rodită” în sufletul poporului nostru. Ea nu poate fi schimbată, așa cum vor unii reformatori, ci doar urmărind legea de evoluție a acestei învățături în psihologia neamului. Această lege este dată de “o istorie a lui, cu diversele momente care se înscriu pe o curbă. Curbă aceasta e însăși legea de desfășurare a posibilităților cuprinse în învățătură”³⁹. Iar predania (tradiția) reprezintă înscrierea acestor momente în conștiința indivizilor (comunității).

Învățătura lui Hristos nu mai reprezintă doar interpretările actuale ale Evangheliei, ci ceea ce a interpretat Biserica și sinoadele ecumenice de-a lungul timpului, “cu alte cuvinte: Evanghelia trăită și crescută normal în comunitatea de iubire a Bisericii”⁴⁰.

Garanția că învățătura religioasă nu este greșită sau “fals formulată” și că această învățătură nu este crescută strâmb o reprezintă “adevărurile religiei creștine ortodoxe care nu sunt adevăruri individuale” ci aparțin comunității de iubire reprezentată prin Biserică. Pe lângă comunitatea de iubire și sinod, ortodoxia prezintă și “garanția creșterii învățaturii, sau formulării acestei creșteri” aflată în “organicitatea ei – adică în concordanța ei cu tradiția”.

La sfârșitul anului 1930, Nae Ionescu redactează câteva articole sub titlul de “A fi «bun român»” în care definește românismul în relație osmotică cu ortodoxismul și arată incompatibilitatea acestuia cu alte religii. Noi suntem “ortodocși pentru că suntem români, și suntem români pentru că suntem ortodocși”⁴¹.

Astfel, românismul și catolicismul sunt incompatibile deoarece “adevărul învățaturii lui Christos unul e pentru ortodocși, altul pentru catolici și, în sfârșit, altul pentru protestanți”, trăirea învățaturii lui Hristos diferind în timp și spațiu.

“A fi român, însemnează o stare naturală, o formulă de echilibru a existenței din care decurg, prin însăși desfășurarea vieții, anumite forme. Voința noastră nu are nimic de zis în această desfășurare; pentru că noi nu ne putem depăși în chip normal pe noi înșine decât încetând de a mai fi noi înșine”⁴².

Națiunea are legile ei firești care trebuie să se realizeze în “formă optimă”. “Această realizare a lor în formă optimă se cheamă ideal”. Se ajunge astfel iarăși la problema elitei organice, care trebuie să adopte legi concordante cu fondul sufletesc al românilor, care să nu blocheze formele de manifestare a națiunii. Nae Ionescu spune că “nu se poate cădea la tranzacție în realizarea lor”. Națiunea este ireductibilă. Ea reprezintă pentru individ un absolut, trebuind să aibă un caracter “ofensiv și imperialist”.

“Orice formulă de viață culturală, politică etc. se naște în chip organic într-un anumit loc, dar ea tinde în chip firesc să ia în stăpânire locuri și nații care nu-i sunt proprii”⁴³. Naționalismul secolului al XX-lea trebuie să fie organic, plecând de la popor “să treacă la națiune pentru a ajunge la Dumnezeu”.

La baza naționalismului trebuie să stea cuvântul lui Dumnezeu, fiecare popor înțelegându-l într-un fel deosebit. Astfel, națiunea reprezintă “cel mai important cerc colectiv în care trăiește omul în istorie”, individul fiind integrat în el. Deasupra națiunii nu poate exista o altă formă de organizare, individul fiind răspunzător lui Dumnezeu prin ceea ce realizează pentru nația sa. La baza acestei teorii stă dogma creștin ortodoxă conform căreia individul după moarte este judecat individual și colectiv (împreună cu neamul său la judecata neamurilor).

Tot din perspectiva antropologiei creștin-ortodoxe, însă mai mult dogmatică decât ideologică, își edifică părintele profesor Dumitru Stăniloae concepția sa despre națiune și naționalism. Pentru marele gânditor al lumii ortodoxe, între general și particular, între uman și național există o legătură organică indestructibilă. Umanul nu poate ființa și nu se poate manifesta decât într-o formă națională: “Calitatea națională nu este un accident adus umanului pur. Calitatea națională este însuși umanul într-o anumită formă a lui. Precum orice element material are în mod necesar o anumită formă, așa și umanul se prezintă cu necesitate într-o anumită formă determinată dinăuntru și deci intrinsecă lui. Un uman pur, nedeterminat de o anumită formă, nu se poate închipui. Chiar infirmitatea e o formă”⁴⁴.

Pentru gânditorul creștin națiunea este forma de existență la care ajunge un popor descoperindu-și chipul etern existent în Dumnezeu. Fiecare națiune are la bază un model dumnezeiesc etern pe care încearcă să-l atingă. Ideea că națiunea este “descoperirea în timp a chipurilor care există etern în Dumnezeu” se bazează pe eul uman arhetipal, pe forma umană eternă care preexistă în Dumnezeu. Procesele de socializare nu pot decât să releve istoricitatea, localizarea în timp și spațiu a acestui Eu uman profund. Legile eredității și influența mediului contribuie la ipostazierea specifică a acestui eu în imanență: “Ipostazul fiecărui om vine de la Dumnezeu, dar vine străbătând prin mediul unui trecut acumulat în părinții pământești, și acest drum se integrează în actul constituirii sale după imaginea ce-o are în ceruri”⁴⁵.

Dar în istorie important nu este omul abstract ci modul lui de a deveni concret, adică de a intra în relații determinate cu semenii săi. Națiunea ia naștere din comuniunea iubirii dintre persoane: “Creștinismul se adresează persoanei. El nu se adresează națiunii, pentru că există o conștiință ipostatică de sine stătătoare, a națiunii”⁴⁶.

Însă persoana nu poate ființa singură pe lume. Ea realizează sensul existenței sale umane numai în relația triadică: eu-tu-ceilalți. Prin relația cu celelalte persoane se relevă comunitatea, adică esența naturii sale, ceea ce este ea. Dar a fi în comuniune relevă modelul perfect al comuniunii: acela de ființă tripersonală a lui Dumnezeu. Dumnezeu însuși este persoana perfectă care nu poate fi gândită fără o altă persoană. Dacă actul întemeietor al comuniunii este exprimarea iubirii față de semen, valoare primordială în creștinism, în viața

cotidiană ea se relevă prin cuvânt și faptă, ceea ce face ca actul de coeziune care constituie comunitatea umană creștină să conțină determinațiile istorice care vor circumscrie începutul formării și organizării vieții naționale.

O altă fațetă a relației dintre religie și națiune este legătura dintre ortodoxie și latinitate. În articolul “Ortodoxie și națiune”, Dumitru Stăniloae explică deosebirea dintre creștinismul răsăritean (ortodox) și cel apusean (catolic), în legătură cu perceperea sentimentului național prin intermediul harului.

Pentru fiecare persoană viața spirituală se manifestă într-un mod particular. Natura umană nu poate trăi o viață adevărată decât prin participarea la viața spirituală. Îndumnezeirea omului ține de natura umană, de participarea lui la viața dumnezeiască. În ortodoxie nu se face o distincție între natural și supranatural, “ci între viața fără Dumnezeu și în Dumnezeu”.

Aici apar diferențe între teologia catolică și cea ortodoxă. Pentru catolici, “viața «supranaturală» a harului nu e nici omenească, nici dumnezeiască, ci ceva foarte bizar, în concepția ortodoxă ea e și profund umană și dumnezeiască, e o viață teandrică, de om îndumnezeit”⁴⁷.

La catolici întâlnim conceptul de “imitatio Christi”, imitarea lui Hristos în participarea la viața socială a fiecărei persoane, la ortodocși conceptul de “îndumnezeire” a omului. Există astfel o legătură tainică între om și natură, în natură simțindu-se prezența lui Dumnezeu (există numeroase ritualuri pentru sfințirea naturii). “Ideea fundamentală a întregii ascece și mistici greco-răsăritene e îndumnezeirea”⁴⁸.

Harul dumnezeiesc se modelează după caracteristicile și aptitudinile umane, omul devenind purtător de har prin libertatea sa de alegere. Caracteristicile, aptitudinile, însușirile predominante unei comunități, “ispitele” naționalizate reprezintă calitatea națională a unui popor. Aceasta “nu e altceva decât o formă generală a sufletului, nu se dizolvă în har ci harul se lasă turnat în tiparul sufletului național, sublimând această calitate a sufletului”⁴⁹.

Manifestările națiunii (organizatorice, filosofice, lirice, artistice) stau sub influența harului. “Harul se manifestă înnobilând și înfrumusețând, sublimând aptitudinile și conținuturile de viață ale fiecărei națiuni”. Istoria, geografia, tradiția influențează viața indivizilor și a națiunilor, fiecare popor trăind astfel într-un mod diferit creștinismul.

Ecumenicitatea ortodoxă în sens de armonie, o întâlnim “în varietatea de efecte ce rezultă din căderea aceleiași lumini pe spații istorice și sufletești pline de alte motive, de alte conținuturi, de alte probleme impuse de geografie, de moștenirea trecutului”.

În articolul “Creștinism și națiune – Raportul lor în catolicism”, Dumitru Stăniloae analizează textele unor teologi catolici privitoare la raportul dintre creștinism și națiune, subliniind faptul că pentru teologia catolică națiunile reprezintă “pomii pădureți”, iar viața creștină este “altoiul nobil” (W. Moock). Creștinismul realizează trecerea “din starea de sălbăticie a naționalității naturale în starea nobilă a seminției celei una, întemeiată de Dumnezeu”.

Spiritul este cel care ar provoca deosebirile biologice, creștinismul trebuind să realizeze o uniformizare a indivizilor și națiunilor, în cursul veacurilor trebuind să ajungă la o “unitate biologică”. Cultura trebuie să elimine deosebirile dintre națiuni, impunându-se astfel o cultură spirituală comună: catolicismul. “O cultură spirituală comună poate suprima deosebirile între națiuni, contopindu-le într-una singură”⁵⁰.

Dumitru Stăniloae afirmă că harul poate “înălța și purifica spiritul popoarelor” și le poate înfrăți, dar nu anula. Influența harului asupra spiritului etnic are anumite limite, iar trecutul național nu poate fi șters din viața indivizilor.

Acea cultură unică de care vorbește W. Moock, ar fi, după D. Stăniloae, “ceva foarte superficial”. Autoritatea centrală care s-ar institui ar controla toate manifestările de viață a comunităților și ar impune un fel unic de viețuire necaracteristic acestora. Ar rezulta astfel “o viață hibridă, falsă, convențională, de marionete”.

Specificul național nu prezintă în el însuși nimic rău. Tot ceea ce este rău, pervertit într-o națiune, ține de natura omului și nu a caracterului național. “Dacă ar fi ceva păcătos în însuși specificul național, atunci nu s-ar mai putea face deosebire între buni și răi în cadrul unei națiuni, căci toți ar fi răi”⁵¹. Dacă există ceva rău la o națiune atunci trebuie îndreptată natura omenească și nu anulate calitățile naționale.

Orice persoană aparține unei națiuni, vorbește o limbă. Nu există un om “anațional”. Înțelegerea față de celelalte neamuri vine din starea națională în care individul se află, din sentimentele specifice ale acelei comunități.

Era normal ca D. Stăniloae să reacționeze la scrierea lui C. Rădulescu-Motru: *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*, apărută în 1936. În octombrie 1936 și mai 1937, D. Stăniloae va publica în revista *Telegraful Român* din Sibiu două articole sub titlul “Ortodoxie și românism”.

C. Rădulescu-Motru considera că ortodoxia și românismul (naționalismul) sunt incompatibile, ele neputând să se determine reciproc. Ortodoxia nu mai putea influența calea spre progres social, fiind conservatoare, pe când românismul trebuia să modernizeze, să țină pasul cu înfăptuirile vremii (așa cum ne asigură Ioan Petru Culianu această teorie nu este nouă, având ca precedent în Rusia pe Piotr Ceadaev care “într-o «Scrisoare filosofică» publicată în 1836, avu geniala intuiție că ortodoxia rusă era principalul factor de stagnare economică, socială și politică a țării”⁵²). Românismul, în concepția lui C. Rădulescu-Motru, trebuia să reformeze naționalismul și să “pună în acord cerințele vremii românești cu noua spiritualitate europeană”. D. Stăniloae observă că teoria lui C. Rădulescu-Motru este pur materialistă, considerând că “românismul e numai grijă pentru mâncare și deloc aspirație spre desăvârșire morală”⁵³.

Între ortodoxie și suflet etnic există o legătură organică, ideile religioase devenind “spirit din spiritul” poporului. “Ele nu pot fi scoase din viața lui, fără ca să urmeze haosul spiritual”. Ele realizează pentru fiecare popor o sinteză spirituală specifică.

În această polemică va intra și Nichifor Crainic prin două articole: *Mistificarea Românismului și Spiritualitate și românism*. Metoda folosită de C. Rădulescu-Motru de a schimba sensul termenilor (ex. “spiritualitate” este catalogată de Nichifor Crainic ca “mistificare” și fiind de inspirație francmasonică).

Nichifor Crainic (Ion Dobre), director al revistei *Gândirea*, a desfășurat o vastă activitate ca poet, filosof, teolog, estetician și om politic. Tradiționalismul său este de factură creștin-ortodoxă, punând în valoare fondul sufletesc “nelatin” (tracic). Pe plan politic militează pentru un sistem etnocratic corporatist.

Nichifor Crainic dezvoltă o teorie a elitei comunitare personificată în erou, în geniu și în sfânt. Aceștia se plasează deasupra “omului mijlociu”, fiind factori ai progresului prin puterea lor de sacrificiu. Sacrificiul personal pentru comunitate reprezintă baza progresului.

Progresul social vine prin erou, prin omul de geniu și prin sfânt. Eroul creează evenimentele (prin voință comunitară transferată la nivel individual). Geniul creează epocile spirituale; reprezintă “mărimea maximală a vieții naturale”⁵⁴ (prin vizionarism). Sfântul creează o nouă ordine morală; reprezintă “mărimea maximală a vieții spirituale” (prin asceză). Trăsăturile comune ale geniului, eroului și sfântului sunt: “plusul de viață” dăruit omenirii și lipsa interesului personal, sacrificiul pentru comunitate.

Nichifor Crainic face apologia eroismului, a omului eroic văzut ca “personificarea unei puteri, pe care noi n-o avem, dar o dorim, rânduit în slujba unui scop nobil, pe care îl vrem, dar el îl atinge...”⁵⁵.

Eroul aparține comunității. El duce la îndeplinire aspirațiile unei populații, reprezentând biruința binelui în fața răului (răul este văzut în asupritorii comunității). Eroul “apare, pe de o parte, în comunitate de iubire cu neamul său, iar pe de alta, în vrăjmășie cu soarta”⁵⁶.

Eroul supracomunitar este aventurierul, opus tipului comunitar prin faptul că energia lui nu provine de la comunitate, nu este legat de comunitatea de iubire cu neamul său. Eroismul, în concepția lui Nichifor Crainic, nu poate veni decât din credință, iar credința este transmisă individului de către comunitate.

Aspirațiile unui neam se pot realiza prin demofilie. Demofilia reprezintă identificarea sentimentelor personale cu cele ale poporului, suferința pentru el și împreună cu el: "... suferința din inima mulțimii năvălește în inima ta și-i pricinuiește durerea care unifică și înfrățește"⁵⁷

Nichifor Crainic distinge între demos (popor), văzut ca "ceva nedefinit, fără identitate istorică, fără omogenitate de sânge, fără unitate spirituală de credință și fără voință proprie"⁵⁸, și etnos (neam, națiune), văzut(ă) ca având identitate istorică, organizare biologică și psihologică, cu voință și putere proprie. Națiunea este văzută ca "permanența istorică prelungită în voința conștientă de a dura și de a crea"⁵⁹. Naționalismul nu recunoaște clasele sociale. Clasele sociale, după părerea lui Nichifor Crainic, sunt o creație a francmasoneriei pentru a dezbină națiunile și a le putea subjuga: "Naționalismul adevărat nu recunoaște nici clasele sociale, care împart în tabere dușmane familia națională, nici sciziuni de mentalități. Naționalismul reprezintă formula integrală a solidarității spirituale în care trăiește încă țaranul român"⁶⁰.

Naționalismul este văzut ca îmbinare a trăsăturilor etnice și a credinței ortodoxe. Grecocatolicismul, prin faptul că și-a păstrat forma de manifestare a cultului ortodox, trebuie recâștigat la Biserica Ortodoxă astfel încât să se realizeze unitatea etnică a românilor. Statul este energia organizată a națiunii, voința ei de a fi stăpână pe pământul propriu care are pentru ea "prestigiul sacru de patrie". Autohtonism înseamnă, printre altele, *pământ propriu; cetate proprie; sta propriu; patrie proprie; neam propriu* și "tot ce răsfrânge lumina geniului său particular"

Creștinismul fiind religia dominantă a neamului românesc rezultă că statul trebuie să-și însușească mentalitatea creștină: "... mentalitatea creștină transpusă în acțiune politică înseamnă: Legea lui Hristos, legea statului!"⁶¹.

În anul 1937 Nichifor Crainic publică Programul Statului Etnocratic. Pe fondul declinului democrației și al succesului înregistrat de către fascismul italian, Nichifor Crainic regândea organizarea politică a statului, pornind de la ethnos ("ceva definit, cu identitate istorică, cu omogenitate biologică și psihologică, cu unitate spirituală, cu voință și putere proprie")⁶² și nu de la demos (popor).

Etnocrația era văzută ca fiind voința politică a națiunii române de a se autoguverna. Prin faptul că minoritarii aveau o pondere însemnată în administrația țării se cerea o nouă organizare a statului pe criterii etnice. Datorită tradiției și istoriei noastre, statul nu poate fi decât teocratic (etnocratic). Statul democratic era respins deoarece își dovedise neputința în fața problemelor vremii și permisesse pătrunderea în aparatul administrativ a elementelor străine. "Nu urâm democrația pentru democrație, ci pentru că ea a falsificat conștiința de stăpân a nației noastre"⁶³. Democrația nu făcea decât să producă o înstrăinare a statului față de neamul românesc. Respingând împărțirea pe clase sociale care fărâmițau corpul social, Nichifor Crainic se pronunță atât împotriva socialismului cât și a țărănismului. Regenerarea statului nu se putea realiza decât printr-un sistem autoritar în care să prevaleze "Legea lui Hristos". Scopul etnocrației corporative era: "Reînchegarea majorității autohtone într-un bloc solidar, prin care să se asigure primatul etnic în viața publică"⁶⁴. Statul etnocratic trebuia să se bazeze pe profesii văzute ca funcțiuni creatoare, "modalități practice și concrete ale vieții colective"⁶⁵. Corporatismul etnocratic se deosebea de cel al lui Mihail Manoilescu, acesta din urmă trebuind rectificat după proporția numerică.

*"Principiile statului etnocratic, propus de Nichifor Crainic erau:
Legea lui Hristos, legea statului.*

*Statul – suprem gospodar al națiunii.
 Naționalizarea bogățiilor naturale.
 Proprietate individuală pentru orice muncitor român.
 Nu clasele, ci profesiunile sunt funcțiunile organice ale națiunii.
 Proporționalitate numerică în toate profesiunile.
 Înlăturarea samsarului dintre producător și consumator.
 Distrugerea parazitismului iudaic*”⁶⁶.

O motivare a vectorului religios în definiția naționalismului interbelic de esență spirituală este oferit de scriitorul Victor Papilian, plecând de la noile deziderate ale unității naționale. Statul liberal din România interbelică, modelat după principiul modern al laicității, al separării Bisericii de Stat, nu putea realiza comandamentul coeziunii sufletești, al cimentării unității naționale. Acest rol va reveni religiei ortodoxe pentru care unirea cu “frații lor de aceeași credință” însemna “solidaritate sufletească pe temeiul tradiției creștine și naționale”⁶⁷.

Criticul și istoricul literar Dumitru Micu observă cu subtilitate în lucrarea sa monumentală: «*Gândirea*» și *gândirismul* o dublă inconsecvență în ideologia lui N. Crainic, localizată în jurul anilor 1930. Până la această dată, Crainic apără în mod consecvent superioritatea Bizanțului, ca sursă a spiritualității răsăritene, asupra Romei catolice. După 1930, odată cu creșterea puterii lui Mussolini în Europa, Crainic va exalta Roma imperială, spiritualitatea ei fiind văzută în strânsă legătură cu ideea de latinitate și romanitate ca și cu realizările regimului corporatist în economie. De asemenea, (...) “în perioada de elaborare a ideologiei gândiriste, Crainic și camarazii de condei pedalează pe ideea de «spiritual», obiectând naționalismului profesat de Iorga ca și aceuia al unui Charles Maurras sau Charles Benoist de a voi «un spiritual subordonat etnicului și politicului» și militând pentru un tradiționalism înțeles ca o «integrare subordonată spiritului, după principiul Evangheliei: cine se smerește se va înălța»⁶⁸, pentru ca, în perioada următoare, *de aplicare* a doctrinei, să vorbească tot mai insistent de etnic, de «spiritul autohton», de naționalitate, de «românism», să acorde «rasei» mai multă atenție decât «religiunii». Înainte de 1930, gândirismul e mai presus de toate, dacă nu exclusiv, *ortodoxism*; după el, devine în mai mare măsură *autohtonism*, *eticism*. În primul deceniu de existență lozinca nr. 1 a *Gândirii* a fost: *ortodoxie!*; în cel de al doilea: *etnocrație!*”⁶⁹.

La rândul său, sociologul Traian Brăileanu a adus contribuții notabile la teoria națiunii. Statul național este considerat de el ca cea mai largă comunitate care poate alcătui o unitate perfectă. Această comunitate umană (statul național) înglobează funcțiuni multiple, reprezentând “o unitate și biologică și morală și religioasă și estetică și politică și economică, unitate care se manifestă, adică poate fi constatată prin tipul unitar de rasă, prin unitatea graiului, a moravurilor, credințelor, a solidarității servind apărarea teritoriului, a patriei împotriva vecinilor și prin autarhie economică”⁷⁰.

Acesta este statul perfect, statul național spre care tinde orice comunitate etnică. Statul național se formează prin cooperarea celor șase puteri sociale: biologică, morală, religioasă, estetică, economică și politică.

Aceste puteri sociale pot deveni prin raționalizare forme pure (luate separat). Dar acestea nu vor avea nici o semnificație fără raportarea la o comunitate. Depășind comunitatea ele devin internaționale (universaliste), intrând în conflict cu puterile sociale ale altor comunități (ex.: societăți transnaționale, state imperialiste, imperialism economic).

Națiunea nu trebuie văzută ca un produs rațional sau natural, ci istoric, “o unitate socială născută din ordonarea și ierarhizarea puterilor sociale în temeiul primatului ordinei morale”⁷¹. Națiunea se formează prin “desăvârșirea comunității biologice pe plan spiritual”. În virtutea unor “principii spirituale” ea raționalizează funcțiunile (puterile) sociale, dar depășind cadrele comunitare prin raționalizare se ajunge la “forme universaliste”.

“Termenul de cosmopolitism cuprinde toate aceste năzuințe imperialiste și universaliste. Dar toate aceste tendințe, în orice domenii ar fi, trebuie să pornească de undeva, dintr-un centru și să se răspândească apoi asupra unei sfere mai largi. Trebuie să fie un purtător al acestor năzuințe, o comunitate care să încerce a cuprinde (a îngloba) restul omenirii într-o organizație unitară. Ceea ce ar însemna că ea ar trebui să distrugă celelalte comunități, să le atomizeze, iar, în urmă, să le asimileze, să le devoreze”⁷².

Pentru a ajunge la o unitate globală ar trebui distruse toate puterile sociale ale comunităților cuprinse (s-ar ajunge la un tip biologic comun, rezultat prin amestecul sângelui, o ideologie comună, o limbă comună etc.).

Națiunea perfectă (tipul ideal) este văzută în acea comunitate “care își poate păstra autonomia și independența față de alte comunități din toate punctele de vedere: biologic, moral, religios, politic, estetic, economic”⁷³. Dacă națiunea este învinsă într-un domeniu ea va căuta să-și perfecționeze celelalte puteri sociale astfel încât să-și recapete superioritatea. O națiune care-și pierde toate puterile sociale este sortită pieirii. Națiunea ideală era văzută ca națiunea independentă în raport cu alte națiuni: “Perfectă este pentru noi comunitatea care, atacată fiind de altă comunitate, în orice domeniu și cu orice mijloace ar fi, își dovedește superioritatea, adică rezistă și își păstrează independența, autonomia”⁷⁴.

Consolidarea națiunii se face prin solidaritatea internă și prin egala dezvoltare a puterilor sociale astfel încât să reziste oricăror presiuni externe. Națiunea trebuie să se mobilizeze atunci când este obligată să cedeze într-un anumit domeniu astfel încât echilibrul să fie restabilit. Toate puterile sociale au o egală importanță, fiind greșit a urmări dezvoltarea într-un domeniu în detrimentul celorlalte. Predominarea unei puteri sociale asupra alteia duce la dezechilibru și la amplificarea luptelor în interiorul comunității. Impunerea nu se poate realiza decât prin dictatura sau tirania unei puteri sociale asupra celorlalte.

“A proclama primatul politicului când o națiune e amenințată de altă națiune în domeniul religios, înseamnă a comite o eroare. Ca să reziste atacului pe această linie națiunea trebuie să-și organizeze biserica, să adâncească credința propovăduită de biserica națională. Tot astfel în domeniul economic, o națiune amenințată cu copleșire și subjugare economică trebuie să-și concentreze și să mobilizeze pe toți membrii națiunii pentru războiul economic”⁷⁵.

Traian Brăileanu remarcă faptul că cosmopolitism nu înseamnă toleranță. Atunci când o comunitate încearcă să se impună ea destramă puterile sociale ale comunității în ofensivă. Propovăduitorii cosmopolitismului nu sunt decât agenții unei puteri raționalizate care, depășind cadrele comunității în care s-au format, se află în ofensivă. Ei sunt agenți distructivi, specialiști “deformați sufletește”, având scopuri clare de îndeplinit: obținerea supremației în domeniul în care acționează. Astfel ne putem explica izbucnirea conflictelor intracomunitare prin lupta “specialiștilor” pentru accesul la resurse. Pacificarea comunitară nu se poate realiza decât prin recunoașterea primatului ordinei morale.

În studiul *Omul românesc* realizat în 1937, pentru sociologul Mircea Vulcănescu neamul este văzut ca “o realitate care stă la încheierea metafizicii cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp”⁷⁶. Limba, tradiția, cultura, obiceiurile reprezintă moduri de recunoaștere, de manifestare a persoanelor aparținând unei anumite naționalități.

Neamul românesc ține de o componentă materială (teritoriu determinat) și una spirituală (unitatea cugetului românesc). Fiecare individ este unic și fiecare generație contribuie la împlinirea destinului național. Neamul reprezintă o realitate complexă, deschisă și în devenire. Sufletul neamului s-a format, s-a cristalizat în timp, asupra acestuia acționând o multitudine de factori ținând de structura etnică proprie sau dobândiți de-a lungul istoriei de la populațiile cu care a venit în contact. Acești factori sunt denumiți de către M. Vulcănescu “ispite”. Ispitele nu sunt “existențe depline” ci se manifestă “ca veleități”, “ca tendințe” de autodepășire.

Starea sufletească (psihologică) a fiecărui popor este influențată de astfel de ispite. Pentru poporul român, cele mai importante dintre acestea ar fi:

“Ispita autohtonă: Aron Pumnul, Pârvan, Blaga: Revolta fondului nostru nelatin. Iorga. Crainic. Botta (scepticism, măsură, încăpățănare, răbdare).

Ispita romană: juridicitate, consecvență, caracter, iezuitism: Blajul (Maniu). Munții. Latiniștii.

Ispita bizantină: (Iorga, Hașdeu, Eliade). Politică, strălucire, fast, sforărie, jafuri, largime, toleranță.

Ispita slavă: (Stere – *Viața Românească*). Religiozitate, lăsare în voie, moliciune, exaltare, mlădiere, delicatețe.

Ispita franceză: 48-iștii. Exprimare. Scoatere din sine ca trecere de mod (imitație).

Ispita germană: junimiștii, Eminescu. Metafizică. Reîntoarcerea spre sine (aspect curios al influenței germane). Nu dislocare, ci colocare. (...)

Ispita balcanică (greco-bulgară): formă nouă a ispitei bizantine trivializate. (...)

Grupurile (restul): ispita orientală (contemplație, nerușinare, pasivitate, echilibru, scepticism).

Ispita occidentală (a orașului): (activitate, organizare, mistică socială etc.)

Ispita Nordului (a muntelui).

Ispita Sudului (a șesului, a apei, a câmpului și a Dunării).

Românii reprezentativi: sintetici”⁷⁷.

Românismul sau “românicitatea”, pentru M. Vulcănescu, reprezintă o “caracteristică spirituală imuabilă”, care nu poate fi alterată.

Pentru a putea crea o cultură românească, România avea nevoie de o conducere, de “un stat care să ia în mână întărirea conștientă a valorilor constitutive proprii”. Națiunea avea nevoie de conducători cu adevărat reprezentativi, de o elită organică în stare să creeze cadrul necesar manifestării ei.

Două chemări vin din profunzimea sufletului trac: una a pământului, reprezentând legătura țăranului cu solul, și alta a codrului, a haiduciei, a singurătății.

M. Vulcănescu reia teza lui Eminescu, cu cele două tipuri reprezentative de români:

- cel păstoresc, al omului de munte, nealterat, capabil de aventură, de jertfă, de ordine;
- cel de baltă, înstrăinat.

NOTE

¹ Burdeau, Georges, *Traité de science politique*, Tome III, vol. 1, Paris, Librairie générale du droit et de jurisprudence, 1982. p. 141.

² *Ibidem*. p. 142.

³ *Ibidem*.

⁴ Petcu, Dionisie, “*Naționalismul extremei drepte românești din perioada interbelică*”. În: *Ideea care ucide*, București, Editura “Noua Alternativă”, 1994. p. 62.

⁵ I. G. Duca, “*Doctrina liberală*”. În: *Doctrinile partidelor politice*, București, Editura Cultura Națională, 1925. p. 106.

⁶ Renan, Joseph-Ernest, *Qu'est ce que la nation?* Conferință ținută la Sorbona la 11 martie 1883.

⁷ Iorga, Nicolae, “*Doctrina naționalistă*”. În: *Doctrinile partidelor politice*, București, Editura Cultura națională, 1925. p. 31.

⁸ Nichifor, Crainic, “*Spiritul autohton*”. În: *Ortodoxie și etnocrație, op. cit.* p. 154.

⁹ Blaga, Lucian, “*Revolta fondului nostru relativ*”. În: *Gândirea I*, nr. 10 din 15 septembrie 1921. p. 181.

¹⁰ *Ibidem*. p. 182.

- ¹¹ Pârvan, Vasile, *Datoria vieții noastre*. (Lecție inaugurală a Universității din Cluj, 2 noiembrie 1919), București, Editura Majadahonda, 1997. p. 20.
- ¹² *Ibidem*. pp. 19-20.
- ¹³ Pârvan, Vasile, *Datoria vieții noastre*. (Lecție inaugurală a Universității din Cluj, 2 noiembrie 1919), București, Editura Majadahonda, 1997. p. 19.
- ¹⁵ Ionescu, Nae, “De la «Semănătorul» la noul stat românesc”. În: *Cuvântul* anul VI, nr. 1907 din 13 august 1930.
- ¹⁶ Iorga, Nicolae, “Doctrina naționalistă” (10 decembrie 1922). În: *Doctrinele partidelor politice*, București, Editura Garamond, f.a.
- ¹⁷ *Ibidem*. pp. 48-49.
- ¹⁸ *Ibidem*. p. 55.
- ¹⁹ *Ibidem*. p. 42.
- ²⁰ *Ibidem*.
- ²¹ *Ibidem*. p. 43.
- ²² *Ibidem*. p. 42-43.
- ²³ Bernea, Ernest, “Cei de ieri și cei de azi”. În: *Tineretul și politica*, București, Editura Rânduiala, 1936. p. 9.
- ²⁴ *Ibidem*.
- ²⁵ *Ibidem*. p. 9-10.
- ²⁶ Eliade, Mircea, “O generație”. În: *Cuvântul studențesc*, anul IV, nr. 2 din 4 decembrie 1927.
- ²⁷ Ionescu, Nae, “La închiderea unei discuții – Între catolicism și ortodoxie”, 17 noiembrie 1930. În: *Roza vânturilor*, București, Editura Națională, 1933 (reeditată 1990). p. 212.
- ²⁸ *Ibidem*.
- ²⁹ *Ibidem*.
- ³⁰ Ionescu, Nae, “La închiderea unei discuții – Între catolicism și ortodoxie”, 17 noiembrie 1930. În: *Roza vânturilor*, București, Editura Națională, 1933 (reeditată 1990). pp. 212-213.
- ³¹ Ionescu, Nae, “Fenomenul legionar”, Conferința a IV-a. În: *Istoria mișcării legionare*, București, Editura Roza vânturilor, 1993. p. 361.
- ³² *Ibidem*. p. 359.
- ³³ *Ibidem*.
- ³⁴ Ionescu, Nae, “Naționalism și ortodoxie”. În: *Predania*, anul I, nr. 8-9 din 1-15 iunie 1937.
- ³⁵ *Ibidem*. p. 361.
- ³⁶ *Ibidem*.
- ³⁷ Ionescu, Nae, *Cuvânt introductiv* la: Spencer, Herbert, *Individul împotriva statului*, Iași, Editura Timpul, 1996. p. 6.
- ³⁸ *Ibidem*.
- ³⁹ ...
- ⁴⁰ ...
- ⁴¹ Ionescu, Nae, *A fi “bun român”, op. cit.* p. 205.
- ⁴² Ionescu, Nae, *Fenomenul legionar, op. cit.* p. 359.
- ⁴³ *Ibidem*. p. 360.
- ⁴⁴ Stăniloaie, Dumitru, *Ortodoxie și națiune*. În: *Ortodoxie și românism*, București, Editura Albatros, 1991. p. 4.
- ⁴⁵ *Ibidem*.
- ⁴⁶ ...
- ⁴⁷ Stăniloaie, Dumitru, *Ortodoxie și românism*, Editura Cosiliului Arhiepiscopesc din Sibiu, 1992. p. 19.
- ⁴⁸ *Ibidem*. p. 20.
- ⁴⁹ *Ibidem*.
- ⁵⁰ *Ibidem*. p. 35.
- ⁵¹ *Ibidem*.
- ⁵² Culianu, Ioan Petru, *Mircea Eliade*, București, Editura Nemira, 1995. p. 117.
- ⁵³ *Ibidem*. p. 43.
- ⁵⁴ Crainic, Nichifor, *Nostalgia paradisului, op. cit.* p. 215.
- ⁵⁵ ...
- ⁵⁶ ...
- ⁵⁷ ...
- ⁵⁸ ...
- ⁵⁹ ...
- ⁶⁰ ...
- ⁶¹ ...
- ⁶² Crainic, Nichifor, *Nostalgia paradisului*, Iași, Editura Moldova, 1994. p. 22.

-
- ⁶³ Crainic, Nichifor, *Puncte cardinale în haos*, Iași, Editura Timpul, 1996. p. 33.
- ⁶⁴ Crainic, Nichifor, *Ortodoxie și etnocrație*, București, Editura Albatros, 1997. p. 33.
- ⁶⁵ *Ibidem.* p. 242.
- ⁶⁶ *Ibidem.* p. 149.
- ⁶⁷ Papilian, Victor, *Nichifor Crainic și Ardealul*. În: *Gândirea*, XIX, nr. 4, aprilie 1940. p. 298.
- ⁶⁸ *Spiritualitate*. În: *Gândirea*, VIII, nr. 8-9, august-septembrie 1928. p. 310.
- ⁶⁹ Micu, Dumitru, «*Gândirea*» și gândirismul, București, Editura Minerva, 1975. p. 227.
- ⁷⁰ Brăileanu, Traian, *Teoria comunității omenești*, București, Editura “Cugetarea”, 1941. p. 414.
- ⁷¹ *Ibidem.* p. 438.
- ⁷² *Ibidem.* p. 427.
- ⁷³ *ibidem.* p. 420.
- ⁷⁴ *Ibidem.* p. 421.
- ⁷⁵ *Ibidem.* p. 423.
- ⁷⁶ Vulcănescu, Mircea, *Dimensiunea românească a existenței*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991. p. 15.
- ⁷⁷ *Ibidem.* p. 17.

ANATOMIA UNUI REGIM POLITIC: TOTALITARISMUL

1. Precizări conceptuale.

Regimurile politice nedemocratice acoperă, în timp și spațiu, o gamă variată de manifestări în funcție de particularitățile istorice ale evoluției sistemelor și culturilor politice, de condițiile geo-politice și nu, în ultimul rând, de persistența unor tradiții democratice. De la paternalismele asiatice la absolutismele medievale, de la despotismele orientale antice până la autoritarismele europene, de la dictaturile contemporane până la totalitarismele secolului al XX-lea aceste regimuri gravitează în jurul unui nucleu comun: acela de dictatură. Prin trăsăturile sale, dictatura apare drept prototipul, elementul de generalitate, modelul comun al acestora, ele însele nefiind decât cazuri particulare, forme istorice și speciale ale regimului politic dictatorial. Dictatura poate fi caracterizată prin concentrarea maximă a puterii în mâinile unui grup restrâns sau a unei singure persoane (dictatorul), prin restrângerea sau suspendarea activității instituțiilor democratice, precum și printr-o drastică limitare (ori anulare) a drepturilor și libertăților civice în raport cu instituțiile puterii. De regulă, dictatura se exercită prin continuă recurgere la mijloace violente de exercitare a puterii, prin evidențierea în prim-planul sistemului de putere a instrumentelor de coerciție și a controlului strict exercitat de guvernanți asupra societății civile. Autoritatea supremă este absolută și arbitrară, nefiind îngrădită de lege care devine o simplă ficțiune în raport cu puterea dictatorului.

Totalitarismul ar fi expresia malignă a regimurilor dictatoriale, faza sa ultimă caracterizată prin controlul absolut al statului asupra societății civile în general, asupra oricărui individ în particular. Ceea ce aduce în plus totalitarismul la exacerbarea regimurilor dictatoriale ar fi combinația savantă dintre mijloacele de coerciție și o ideologie care să le legitimeze acțiunea în numele unui scop total. Din acest punct de vedere totalitarismul este acea formă de regim politic caracterizată prin concentrarea puterii, de regulă sau în general, în mâinile unei singure persoane și prin controlul absolut al statului asupra societății civile în numele unei ideologii unice și universale care pretinde că deține monopolul cunoașterii absolute. Ideologie unică și universală: ideologie care pretinde că posedă cunoaștea legilor evoluției sociale, pe baza unui Weltanschauung specific care, pe lângă concepția despre lume (singura viabilă) asimilează cele mai noi rezultate ale științei, culturii, artei și le supune raționalității sale sociale. La rândul ei, această raționalitate se transformă în principiu de legitimare a proceselor de raționalizare a realului, conform voinței totalitare.

Luc-Ferry și Evelyne Pisier-Kouchner, profesori de științe politice la Universitatea din Lyon II și, respectiv, la Universitatea din Paris I, în capitolul al III-lea, intitulat "Totalitarismul" din volumul al II-lea al monumentalului *Tratat de știință politică* consideră că "regimurile care sunt desemnate prin termenul de totalitarism au ceva comun în sensul că ele aparțin categoriei de regimuri revoluționare, oricare ar fi, de altminteri, importanța atribuită diferențelor în exprimarea însăși a acestei voințe revoluționare"¹. Ideea de totalitarism ar proceda astfel de la o reflecție privind "complementaritatea fascismului și a comunismului, complementaritate al cărei criteriu decisiv ține de afirmarea unității sociale, comună ambelor regimuri"². În realitate, fascismul și comunismul ar urmări în comun nu numai afirmarea unității sociale dar ele s-ar caracteriza și prin aceeași voință de a o realiza și tocmai din această voință de a o realiza, din această convergență ar rezulta ideea de totalitarism. În plus, esența ideologiei totalitare a fost definită adesea ca voință revoluționară de unificare sau de transparență socială. După Cornelius Castoriadis, ideologia totalitară cuprinde două componente: mai întâi, ea pune în teorie raționalitatea perfectă a realului

istoric; dar apoi, ea afirmă necesitatea punerii în practică prin voința activă a oamenilor, a ceea ce este recunoscut ca adevăr în cadrul teoriei.

Ideologia totalitară ar combina astfel două reprezentări ale istoriei care duce, astfel, la un impas logic: sau realul este rațional și acțiunea nu are sens sau acțiunea are un sens și de aceea realul trebuie să fie raționalizat. Prin aceasta ea s-ar deosebi atât de hegelianism cât și de moralismul iacobin – pentru acesta din urmă realul nu este rațional și punctul de vedere care justifică acțiunea nu este științific ci etic. În schimb, în ideologia totalitară există tendința de unificare a dimensiunii teroretice (cunoașterea totală) cu cea etică (voința de praxis) ceea ce, în ultimă instanță, explică diferența dintre Revoluția Rusă din 1917 și cea franceză din 1789.

Raymond Aron evidențiază cinci caracteristici ale regimurilor totalitare:

1. Fenomenul totalitar apare într-un regim care acordă unui partid monopolul activității politice;

2. Partidul monopolist este dotat sau înarmat cu o ideologie căreia îi conferă o autoritate absolută și care, drept urmare, devine adevărul oficial al statului;

3. Pentru răspândirea acestui adevăr oficial, statul își rezervă, la rândul său, un dublu monopol: monopolul mijloacelor violente și al mijloacelor persuasive. Ansamblul mijloacelor de comunicare: radio, televiziune, presă este dirijat, comandat de stat și de cei care îl reprezintă;

4. Cea mai mare parte a activităților economice și profesionale sunt supuse statului și devin, într-un anumit mod, parte integrantă a acestuia. Întrucât statul este inseparabil de ideologia sa cea mai mare parte a activităților economice și profesionale au coloratura adevărului oficial;

6. Totul fiind activitate de stat și orice activitate fiind subordonată ideologiei, o greșeală de natură economică sau profesională devine automat o greșeală ideologică. Astfel încât, în final, apare o politizare, o transfigurare ideologică a tuturor greșelilor individuale posibile și, în concluzie, o teroare în același timp polițienească și ideologică³.

Încercând să delimiteze cât mai nuanțat diferitele forme istorice și tipuri de totalitarism autorul atrage atenția că trăsăturile de mai sus nu se verifică, mutatis mutandis, în toate variabilele. Vectorul fundamental rămâne ideologia. Regimurile devin totalitare “pornind de la o intenție originară – voința de a transforma fundamental ordinea existentă în funcție de o ideologie”⁴. Din această perspectivă, regimul fascist, deși cu regim unic, nu ar putea fi inclus în categoria regimurilor totalitare, deocare “nu a cunoscut niciodată proliferarea ideologică, nici un fenomen totalitar compatibil cu marile epurări sovietice sau cu excesele din ultimele decenii ale regimului sovietic”⁵. Mai mult, chiar și între tipurile principale de totalitarism, hitlerist și stalinist, “diferența este esențială, oricare ar fi similitudinile”⁶. Similitudinile sunt “reale”, dar “insuficiente”, dată fiind o diferență esențială între ele: “datorită ideii care animă și un demers și celălalt: într-un caz, sfârșitul este lagărele de muncă, în celălalt camera de gaze. Într-un caz acționează voința de a construi un regim nou și poate chiar un alt om, prin orice mijloace; în celălalt, o voință propriu-zis demonică de distrugere a unei pseudorase”⁷.

În opinia lui Spiro, totalitarismul s-ar caracteriza prin șase trăsături principale, indiferent de variațiile în timp și spațiu a formelor și regimurilor din care se inspiră:

1. universalismul: omogenizarea societăților moderne, datorită revoluției tehnico-științifică (aparitiei societăților industriale) ar duce la universalizarea scopului în sistemul totalitar care pretinde să refacă specia umană după propria sa imagine;

2. participarea forțată pentru desemnarea “aleșilor” în instanțele puterii. Indiferent de prezența alegătorilor, candidații întrunesc maximum de sufragii (99,99%). Orice eschivare sau abținere de la actul de a vota echivalează cu un atentat la legitimitatea regimului;

3. desființarea organizațiilor și asociațiilor neoficiale, cu alte cuvinte controlul absolut al statului asupra societății civile;

4. incertitudinea, imprevizibilitatea și insecuritatea normelor: voința personală face legea și ea poate schimba fără încetare instituțiile pozitive. Apare un sentiment de insecuritate care conduce la iraționalism și la teroare;

6. unicitatea scopului, urmărirea unui scop unic (industrializare, omogenizare socială, formarea omului nou), ca unică dimensiune a realității, caracterizează regimurile totalitare, nici o opoziție, nici alternativă, nici un obstacol nefiind posibil⁸.

Obsesia degajării caracteristicilor comune regimurilor totalitare, dincolo de clivajele ideologice, a reținut atenția a încă doi mari politologi: Carl J. Friedrich și Carl W. Deutsch. Pentru Carl J. Friedrich sistemele totalitare se caracterizează prin deținerea a șase monopoliuri: 1. monopolul politic: partidul unic; 2. monopolul economic: controlul statului asupra economiei; 3. monopolul mediatic: controlul statului asupra mijloacelor de comunicare; 4. monopolul ideologic: milenarism oficial; 5. monopolul polițist: puterea discretă a forțelor de coerciție asupra populației; 6. monopolul militar: controlul sistemului asupra forțelor armate⁹.

După Carl W. Deutsch, caracteristicile regimurilor totalitare ar fi:

1. mobilizarea totală; 2. unitatea de comandă; 3. eficiența executării¹⁰.

Interpretările de mai sus date totalitarismului se bazează pe ideal-tipurile weberiene, adică pe transformarea regimurilor liberale în referențial. Liberalismul, ca doctrină a libertății individuale în condițiile legii, servește ca model în analiza totalitarismelor. O altă linie de interpretare este cea a marxismului Internaționaliei Comuniste dintre cele două războaie mondiale, axată pe ideea de criză generală a capitalismului. Fascismul și nazismul ar fi expresia cârdășiei dintre cele mai reacționare cercuri ale imperialismului și marea finanță care, sub presiunea contestării și amenințarea prăbușirii, inevitabile își iau măsuri de siguranță.... Asemenea interpretări, bazate pe determinismul mecanicist, pigmentat cu pasta groasă a dogmatismului, nu examinează diferențele și asemănările dintre cele două familii ale totalitarismelor, nici cauzele istorice ale apariției lor ca și realitatea social-politică din care ele se originează și se dezvoltă. Mult mai fertilă este cercetarea mobilurilor subiective ale participanților ca și psihologia socială care a permis “marea manipulare”.

Apariția regimurilor totalitare în Europa secolului al XX-lea are, deopotrivă, cauze obiective cât și cauze subiective. Aceste cauze, odată evidențiate, pot răspunde la întrebarea: cum a fost posibil ca în Europa luminilor, a raționalismului clasic, a umanismului laic și a celui creștin să apară un astfel de regim? Criza modelului ontologic european, a divizării lui Unu în multipli, a dus la preponderența Întregului asupra părților. “Întregul este mai mult decât suma părților” spunea Aristotel și după el, la mai mult de 2000 de ani, Goethe și Hegel vor reactualiza această idee. “Adevărul constă în Întreg”, afirma Goethe, iar Hegel va face din ideea de totalitate cheia de boltă a sistemului său filosofic. Ideea de unicitate și de supremație a omului în perioada Renașterii s-a combinat în mentalitatea europeană cu fetișizarea Rațiunii ca o cheie universală pentru descifrarea tuturor misterelor din natură și mecanismelor vieții.

Referitor la raportul dintre rațiune și totalitate în dialectica hegeliană, H. Marcuse consideră că tocmai datorită acestei pretenții la Hegel rațiunea “înțelege totul și în final scuză orice lucru pentru că el își are locul și funcția în totalitate și pentru că totalitatea aceasta se află dincolo de bine și de rău, de adevăr și de ipocrizie. La limită, ea include sclavia, inchiziția, munca copiilor, lagărele de concentrare, camerele de gazare și pregătirile în vederea războiului nuclear. Poate că acești termeni fac parte integrantă din raționalitatea ce a guvernat istoria umanității”¹¹.

Reacția conservatorismului la această încredere nelimitată în forțele Rațiunii nu a întârziat să apară. În majoritatea expresiilor sale continentale, romantismul va fi o reacție contra schemelor general-umaniste și abstracte ale clasicismului, în special față de clasicismul academic al secolului al XVII-lea.

Evaziunea în vis și în trecut nu înseamnă nicidecum un procedeu tipic romantic, de creare a antitezei trecut glorios - prezent meschin. Transformarea trecutului în model pentru acțiunile demofile ale prezentului are, în romantism, și o dimensiune a cunoașterii. Idealizarea formelor de viață din trecut, exaltarea instinctelor primare, accentul pus pe inconștientul colectiv în determinarea comportamentului și a sufletului mulțimii – toate acestea impun formele iraționale ale cunoașterii. Dar criza raționalismului modern provine nu numai din reacția la fetișizarea iluministă a atotputerniciei rațiunii ci și din neliniștea crescândă pe care o provoacă reacțiile secundare ale dezvoltării industriale, ale mobilității pe orizontală ca și pe verticală, ca urmare a modernizării economice.

Smulgerea individului din mediul său tradițional, ruperea de legăturile sale comunitare și aruncarea lui brutală în noile conglomerate umane de la periferia marilor orașe industriale au însemnat, totodată, abandonarea unui mod de viață, caracterizat printr-un sistem de valori morale, conservat și perpetuat de forța coercitivă a tradiției. Aceste procese au facilitat apariția atomizării sociale, a omului-masă, oricând o pradă ușoară a manipulării.

Pe de altă parte, criza democrației liberale din perioada interbelică își va aduce și ea obolul la instaurarea regimurilor totalitare în Europa. Greutățile economice de după primul război mondial, mai ales în Italia și Germania, au arătat incapacitatea regimurilor liberale și socialiste aflate la putere de a gestiona criza. Șomajul și inflația își arătau colții într-un regim politic a cărui tradiție democratică nu depășea jumătate de secol și care nu avea abilitatea necesară de a găsi resursele interne depășirii crizei.

Cucerirea puterii de către Mussolini în Italia și ascensiunea partidului național-socialist al lui Hitler în Germania au fost favorizate și de aceste condiții economice precare.

Dacă ar fi să dăm crezare unei părți din istoriografia anglo-saxonă, datorită credinței sale fanatice în principiile de dreapta, Hitler ar fi fost folosit ca “spion de către departamentul politic al armatei din Bavaria, în timpul atmosferei încărcate din 1919. Una din misiunile sale l-a pus în contact cu DAP (Deutsche Arbeitspartei – Partidul Muncitoreasc German) care, în ciuda numelui și a presupunerilor lui Hitler, nu era o mișcare a stângii revoluționare, ci sprijinea naționalismul, antisemitismul și anticapitalismul. Hitler s-a alăturat micului partid și în scurt timp a devenit membru al comitetului. Energia, talentul său propagandistic și oratoric l-au impus curând în fața acestei grupări, astfel încât Hitler a fost cel care, alături de fondatorul partidului, Anton Drexler, a formulat programul, însumând 25 de puncte, al partidului, în februarie 1920. Tot atunci s-a hotărât schimbarea numelui partidului în NDSAP (Nazional-Sozialistische Deutsche Arbeit Partei – Partidul Național-Socialist Muncitoresc German)”¹². Acest program conține nucleul principalelor teze ale ideologiei naziste care vor fi dezvoltate ulterior în *Mein Kampf* și în alte documente oficiale ale NDSAP.

1. Cerem unirea tuturor germanilor între granițele Germaniei Mari, pe baza dreptului de autodeterminare națională.

2. Cerem drepturi egale pentru poporul german în cadrul relațiilor sale cu celelalte națiuni și revocarea tratatelor de pace de la Versailles și Saint-Germain.

3. Cerem pământuri și teritorii (colonii) ca să ne hrănim poporul și să oferim adăpost excedentului nostru de populație.

4. Numai membrii Volk (națiunii) pot fi cetățeni ai statului. Numai cei de origine germană, indiferent de credință, pot fi membri ai națiunii. Conform acestui fapt, nici un evreu nu poate fi membru al națiunii. (...)

7. Cerem ca datoria fundamentală a statului să fie asigurarea condițiilor de trai pentru cetățenii săi, dacă se va dovedi imposibilă hrănirea întregii populații, non cetățenii trebuie deportați din Reich. (...)

10. Prima îndatorire a fiecărui cetățean este de a presta o muncă fizică sau intelectuală. Acțiunile individului nu trebuie să prejudicieze interesul general, ci să se desfășoare în cadrul comunității, spre binele general.

11. Cerem, aşadar, abolirea veniturilor obţinute fără muncă. (...)
14. Cerem cote de participare în cadrul marilor întreprinderi industriale.
15. Cerem mărirea repetată a asigurărilor sociale pentru vârstnici.
16. Cerem pedepsirea fără milă a acelor acţiuni ce prejudiciază interesul general. Criminalilor de drept comun, cămătarilor, speculanţilor să li se aplice pedeapsa cu moartea, indiferent de credinţă sau rasă. (...)
22. Cerem desfiinţarea armatei de mercenari şi formarea unei armate a poporului.
23. Cerem desfăşurarea unei lupte pe căi legale împotriva înşelăciunii politice deliberate şi incriminării ei în presă” (...) ¹³.

2. Stalinismul sau “totalitarismul exemplar”

Această sintagmă, lansată de Helene Carrère d’Encausse cu privire la totalitarismul sovietic ¹⁴ reia teza originilor leniniste ale stalinismului, urmărind să evidenţieze momentele şi condiţiile creării sistemului totalitar din dezvoltarea sistemului politic sovietic.

1. Mitul eredităţii politice a lui Lenin. În prima fază, de la cucerirea puterii şi până la îmbolnăvirea lui Lenin (1922) ceea ce caracteriza Partidul Bolşevic era dezbaterea de idei din interiorul partidului care nu-i afectau nici deciziile guvernamentale, nici ideologia, nici interesele statice: “Unitatea este una din cheile gândirii şi demersurilor lui Lenin. Obsesia unităţii a marcat evoluţia partidului, a scandat istoria sa, ea explică lipsa de rezistenţă faţă de partid, faţă de Lenin. (...) Acest principiu unitar impune membrilor partidului o fidelitate absolută nu faţă de ideile lor, ci faţă de deciziile echipei conducătoare sau ale conducătorului suprem. Autoritatea de care Lenin se bucura printre colaboratorii săi din raţiuni istorice – voinţa sa; constanţa sa; rolul jucat în construirea partidului – devine un principiu central al vieţii partidului pe care îl vor moşteni toţi succesorii” ¹⁵. Se cunoaşte, astfel, rolul de arbitru al lui Lenin în disputele violente dintre Troţki şi Stalin, Zinoviev şi Kamenev, pe de o parte, Buharin, pe de alta. Dar monolitismul puterii personale se află în germene în monopolul puterii partidului ca partid de cadre, structurat piramidal, în care rolul secretarului general derivă din înseşi principiile ideologice şi organizatorice ale acestui partid de tip nou: din centralismul democratic şi democraţia internă de partid. Partidul nu poate greşi deoarece este detaşament de avangardă al clasei muncitoare, singura care se află în posesia legilor obiective ale dezvoltării sociale şi progresului: deciziile şefului nu pot fi nici criticate, nici blocate pentru că ele reprezintă personificarea ideologică a partidului de cadre. Până aici nu există deosebiri de esenţă între fizionomia partidelor de dreapta sau de stânga. Deosebirile apar odată cu arsenalul ideologic şi tehnicile de propagandă specifice întrebuintate pentru aplicarea utopiei radicale. Acum apare în prim-plan geniul diabolic al lui Stalin, rece şi meticulos, maniera în care a ştiut să exploateze şi să profite de avantajele situaţiei. Maniera în care a ştiut să ţeasă “pânza de păianjen” în jurul lui Lenin, pregătind condiţiile pentru eliminarea potenţialilor adversari sau pretendenţi la funcţia supremă. Modul în care a ştiut să se erijeze în succesorul legitim al lui Lenin şi implicit, al funcţiei acestuia trădează nu numai un vertij al puterii dar şi conştiinţa avantajelor ce decurgeau din cucerirea unei astfel de redută.

Erijându-se în continuator legitim al lui Lenin, Stalin a ştiut să beneficieze de toate avantajele pe care i le confereau mitul unităţii partidului şi monolitismul puterii ce decurgea din însăşi structura organizatorică a partidului. În primul rând, centralizarea puterii derivă din însăşi legitimitatea politică a funcţiei şi din condiţia de continuator legitim al ideilor leniniste. Acestea, combinate, îi permit să-şi neutralizeze adversarii, în primul rând, ca apărător al dogmei infailibile: ideologia marxist-leninistă, a cărei versiune caricaturală o poate apăra şi impune cu ajutorul vechilor cadre de partid, în luptă cu ideile rivale ale lui Troţki, Buharin, Zinoviev, Kirov, Kamenev. Astfel, în timp ce Troţki milita pentru revoluţia mondială şi pentru exportul de revoluţie, Stalin reuşise să adopte, ca linie oficială a partidului, teza construirii socialismului într-o singură ţară, înconjurată de duşmani şi teza ascuţirii luptei de clasă după fiecare etapă de construire a noii societăţi. Aceste teze au avut un impact politic

decisiv în consolidarea legitimității ei pe plan internațional, în special în cadrul mișcării comuniste și muncitorești, unde orice greșeală internă (crime, excese ale cultului personalității, abateri grave de la linia oficială a teoriei) erau scuizabile în numele greutăților inerente întâmpinate de prima țară care construia un alt mod de producție.

Greșelile erau inerente, având în vedere presiunile sistemului capitalist mondial la adresa primului stat socialist din lume, miza uriașă a construirii cu succes a acestuia pentru soarta proletariatului mondial. La adăpostul acestor campanii publicitare, mai mult decât binevoitoare, Stalin a putut pregăti în tihnă o revoluție socială totală, inițiată de sus, care va marca profund raporturile dintre societatea civilă sovietică și sistemul ei politic. În primul rând, modernizarea economică a U.R.S.S., impusă de Stalin, în conformitate cu legile economice ale socialismului, prin colectivizarea forțată și industrializarea accelerată, rup în două societatea sovietică prin instituirea clivajului sat-orăș, în sensul că țărănimea, neavând o conștiință de clasă revoluționară, ci una conservatoare sau tradițională, trebuia “ajutată” să se lepede de instinctul atavic al posesiei și proprietății private.

2. Justificarea ideologică a terorii este cheia de boltă a totalitarismului sovietic, placa turnantă pe care se bazează toate acțiunile și tactica lui Stalin în vederea acaparării puterii totale. Ea se sprijină pe următoarele măsuri care au marcat ordinea revoluționară și au asigurat succesul proiectului politic al lui Stalin:

a) Atomizarea societății sovietice cu ajutorul cuplurilor dihotomice din discursul ideologic. Cuplului țarism-revoluție sau chiar exploatare-eliberare; se adaugă cuplurile trădător-erou; muncitor fruntaș-sabotor; chiabur-țaran sărac, muncitori-țărani; muncitori necalificați-specialiști. Aceste cupluri, centrate în special în jurul sintagmei “clasă muncitoare”, legitimează lupta de clasă prin favorizarea categoriilor sociale cu interese opuse.

b) Procese spectacol sau demonstrative ocupă un loc considerabil în legitimarea sistemului politic totalitar. Spre deosebire de procesele politice clasice, care opun pe acuzați și pe acuzatori într-un conflict politic real și care respectă regulile procedurale, oralitatea și contradictorialitatea, funcția procesului-spectacol este de a legitima noul sistem de valori în curs de consolidare și, indirect, de a legitima teroarea. Vechii adversari ai lui Stalin: Buharin; Zinoviev; Kamenev nu numai că renunță la ideile lor, dar în memorii disperate și repetate ei cerșesc “tătucului” iertarea, asigurându-l de fidelitatea lor și regretând “rătăcirile” din trecut față de orientarea genială a “părintelui popoarelor”. Mai mult, în timpul procesului Buharin a recunoscut toate capetele de acuzare imaginare împotriva lui și a cerut o pedeapsă exemplară pentru el însuși. Când s-a pronunțat sentința la moarte prin împușcare a sfârșit strigând: “Trăiască tovarășul Stalin!”

c) Crearea statului de drept totalitar se bazează pe “combinația dintre măsurile de urgență și un legalism crescând”. Asocierea terorii și a dreptului conferă legitimitate juridică tuturor măsurilor teroriste prin validarea lor de către voința populară care, în cadrul democrației populare, atinge aproape unanimitatea. Dar și voința populară este trucată și manipulată, prin mecanismele terorii, la fel cum legalitatea este una de paradă, exterioară, care să arunce praf în ochii prostimii. “Teroarea și legalitatea sunt cele două aspecte inseparabile ale unei aceleiași atitudini totalitare. Teroarea creează imprevizibilul, legalitatea restaurează previzibilitatea”¹⁶.

d) Consolidarea statului-partid și, apoi, a partidului-stat. Ca stat al dictaturii proletariatului, statul sovietic este voința clasei dominante ridicate la rang de lege. Inițial, stat al muncitorilor și țăranilor, stat al întregului popor, statul va deveni monopolul forței în mâinile unei elite conducătoare compusă din activiștii de partid, aparateciki și din membrii temutului NKVD. Acest stat va da naștere unei birocrății numeroase care vor controla total activitățile sociale, fiind controlate, la rândul lor, de cele două instituții mai sus menționate, până când vor fi înghițite în structura monoorganizațională a partidului.

e) Crearea omului nou și rotația cadrelor. O formă indirectă de control asupra societății era inocularea în inconștientul noilor elite și echipe de cadre că nimeni nu este de neînlocuit. Progresiv cu consolidarea puterii personale, oligarhia partidului va fi înlocuită prin valuri succesive de cadre de rezervă care vor anihila stabilitatea și securitatea locurilor de muncă și vor înăbuși din fașă orice încercare de rezistență, datorită neîncrederii în noii veniți. Această clasă instabilă trebuia să execute, în schimbul avantajelor temporare, indicațiile de sus, concurând pentru a intra în grațiile stăpânului de la Kremlin, în îndeplinirea sarcinilor, în spionarea și delațiunea reciprocă. Prin aceste caracteristici, clasa politică din anii '40 și-a subminat bazele puterii proprii și a declanșat cultul deșănțat al personalității. Corelativ, ajutat de o ideologie sărăcită în conținutul ei concret, Stalin își suprapune modelul său de semizeu proiectului utopic de om nou, de homo sovieticus, după chipul și asemănarea ideologiei totalitare însăși. Acesta, așa cum îl cunoaștem deja din bogata literatură proletcultistă a anilor '30, avea el însuși trăsături de supraom. Voința lui revoluționară și credința în justetea cauzei trebuiau să transcendă de fiecare dată instinctele lui naturale, ceea ce propaganda numea "influențe ale vechii societăți". El trebuia să aibă o atitudine intransigentă față de aceia care șovăiau sau se eschivau de la sarcini; trebuia să înfiezeze cu mânie proletară orice atitudine defetistă sau dușmănoasă la adresa noii societăți; trebuia să pună mai presus interesele generale decât cele particulare. Chiar și dragostea era condiționată ideologic, în sensul că fidelitatea față de linia politică, realizările în producție etc. erau calități care cântăreau tot atât de mult în procesul de apropiere dintre doi tineri ca și calitățile lor fizice sau morale. Această credință în justetea cauzei a fost transformată de propagandă într-un sistem de urmărire și delațiune generală, într-un fel de bellum omnium contra omnes, cu efecte spectaculoase asupra eficienței controlului total și implicit, asupra atomizării societății civile. De altfel, se cunoaște cazul pionierului Kovalov, larg popularizat, care la nouă ani și-a trădat părinții pentru că în casă criticau stările de lucruri din cadrul societății sovietice.

f) Rolul poliției politice în amplificarea terorii și consolidarea sistemului

Poliția politică va deveni instrumentul privilegiat al lui Stalin în controlul societății sovietice și în consolidarea ei, prin amplificarea terorii la cote inimaginabile. Prin puterile dicreționare acordate, poliția politică (CEKA; NKVD și apoi KGB) se va eschiva oricărui control din partea statului sau societății civile. Ea nu va fi răspunzătoare sau obedientă decât în fața secretarului general al partidului, deopotrivă șef al statului și comandant suprem al forțelor armate. Această concentrare a puterilor într-o singură persoană va pregăti înghițirea statului de către partid, apoi a statului-partid de către poliția politică. Aceasta va ajunge să fie un stat în stat, imposibil de a mai fi controlată și care, datorită creșterii exponențiale a puterii sale, va face din propriul ei părinte o marionetă, adeseori obligată să joace o pantomimă, un rol ingrat, acela de a justifica propriile ei acțiuni. Căci dictatorul cade în plasa propriei sale puteri: pe măsură ce legitimitatea regimului se diminuează, forța de coerciție se intensifică și, odată cu aceasta, rolul organelor de represiune care își impun propria lor logică funcționării sistemului.

3. Tipologia totalitarismelor

Între totalitarismele maligne (stalinismul și nazismul) se întinde o gamă extrem de variată de regimuri politice, mergând de la autoritarismul regimurilor militare din America Latină până la totalitarismele asiatice. Nu toate însă întrunesc caracteristicile unui regim totalitar pur. Controlul statului asupra societății civile, distrugerea pluralismului politic, cenzura impusă mass-mediilor variază considerabil, iar culturile politice și tradițiile vieții istorice accentuează și ele diferențele. În literatura de specialitate până nu de mult regimurile totalitare erau tratate într-un mod uniform, considerându-se că ele derivă din același bloc monolitic al ideologiei unice și universale. Semnul de recunoaștere era răul absolut pe care aceste regimuri l-au adus dezvoltării omului. Dar chiar și în cadrul aceleiași specii totalitare, există diferențe multiple care se întind de la nuanțe până la deosebiri structurale. Să luăm, de

exemplu, cele două mari familii ale totalitarismului: de dreapta și de stânga, iar în cadrul lor cele două cupluri: fascismul și nazismul, respectiv totalitarismul sovietic și cel chinez. Contrar stereotipurilor propagandei comuniste care trata nazismul și fascismul într-un mod nediscriminat, între aceste două forme ale totalitarismului de dreapta există deosebiri substanțiale. Astfel, fascismul italian nu a avut o componentă intrinsecă antisemită sau rasistă. Spre deosebire de omologul său german, fascismul a fost obsedat de ideea imperială, în acord cu megalomania lui Mussolini. Italia trebuia să-și recâștige statutul de mare putere în bazinul Mării Mediterane, așa cum a fost Imperiul Roman în perioada lui de maximă înflorire din secolul I î.e.n.

Deși ambele regimuri sunt adversarele liberalismului și comunismului, la nivelul teoriei politice, al concepției despre stat și partid, specificul culturilor naționale, realitățile istorice și obiectivele urmărite generează diferențe care pot fi ușor percepute la o analiză istorică a doctrinei. Astfel între conceptele de stato totalitario, elaborat de Mussolini și Gentile și statul total elaborat în 1930-1932 de Ernst Junger și apoi dezvoltat de Carl Schmitt vor apărea în curând nuanțe divergente. Doctrina fascistă nu respinge bazele tradiționale ale puterii de stat: ea le hipertrofiază până la statocrație: “Totul în stat, nimic în afara statului, nimic împotriva statului” afirma Mussolini în discursul său de la Scala din Milano din 22 octombrie 1924. În doctrina național-socialistă există o mistică a statului indusă de încarnarea ideii de drept în Fuhrer. Personalitatea harismatică a acestuia ar facilita fuziunea dintre Volksgeist (spiritul poporului) și Das Prinzipfuhrer (principiul conducerii). De aici urmează principiul infailibilității deciziilor luate de Fuhrer care încarnează, astfel, ideea de stat, de națiune și de drept. În doctrina fascistă, statul este personificarea morală a ideii de popor. Aspirația seculară spre formarea statului național unitar și spre afirmarea conștiinței de sine este posibilă numai în statul fascist: “Poporul este corpul statului și Statul este spiritul poporului. În conceptul fascist poporul este stat și statul este popor”¹⁷. Națiunea este, în doctrina fascistă, o comunitate solidară și voluntară, capabilă să ajungă la conștiința de sine datorită statului care o integrează: “Națiunea este un organism dotat cu o existență, cu scopuri, cu mijloace de acțiune superioare în putere și în durată celor ale indivizilor izolați sau grupați care o compun (...). Unitate etică, politică și economică, ea se realizează integral în statul fascist”¹⁸. Calul de bătaie al fascismului italian rămâne însă concepția liberală despre stat și națiune. Individualismul liberal și statul minimal, separarea puterilor și ideea de suveranitate populară sunt confiscate în favoarea datoriei individului față de stat: “Pentru fascism, statul este absolutul în fața căruia indivizii și grupurile nu sunt decât relativi (...) Indivizi și grupuri nu sunt de conceput decât în cadrul statului (...) Statul a devenit adevărata realitate a individului. (...) Pentru fascism, totul există doar în stat și nimic omenesc sau spiritual nu există și nu are valoare în afara statului”¹⁹.

Mult mai subtile sunt nuanțele care separă totalitarismul sovietic de cel chinez. “Dictatura democratică a întregului popor”, cum au denumit conducătorii chinezi noul regim, trădează deja o schimbare de optică, alianța dintre țărănimea majoritară, clasa muncitoare incipientă, burghezia comercială și industrială. Specificul revoluției chineze, cu “Marele Salt Înainte” și “Marele Marș” și-a pus amprenta asupra gândirii politice chineze. Revoluția a avut loc într-o țară profund subdezvoltată, cu țărani și pentru țărani. Dar nu optica economicistă prevalează în regimul totalitar chinez cât factorul ideologic al formării omului nou, proiect eșuat în totalitarismul sovietic. Eludând schemele dezvoltării la Marx, după care “existența determină conștiința” și “baza determină suprastructura” Mao va reorienta filosofia regimului pe o bază a revoluției permanente. Obiectivul central al revoluției chineze nu mai este modernizarea forțelor de producție pentru traducerea în viață a principiilor de repartitie socialisă în vederea creșterii nivelului de trai, ci formarea omului nou. Pentru aceasta noile raporturi sociale de producție sunt insuficiente, de vreme ce ele reproduc mentalitatea economică bazată pe profit, a modurilor de producție burgheză. Trebuia fără milă extirpat din

om instinctul atavic de proprietate, înscris în evoluția naturală a speciei. Pentru aceasta erau necesare mai multe revoluții, creșterea vigilenței revoluționare și o izolare a omului nou față de influențele nefaste ale capitalismului. Iată cum una din tezele materialismului istoric – influența mediului (decisivă) în formarea personalității – este abolită. Omul nou se formează în lupta împotriva capitalismului, fiind vorba de edificarea unei societăți cu o logică diametral opusă celei capitaliste. Revoluția culturală chineză constă în modelarea spiritului uman care să permită instaurarea unor raporturi sociale de tip nou. Acestea, la rândul lor, ar da veritabilul sens comunist transformărilor structurale obiective. Naționalizarea mijloacelor de producție, planificarea economică, planul centralizat unic, partidul unic – toate aceste structuri obiective nu ar fi putut garanta prin ele însele construirea societății comuniste dacă nu s-ar fi realizat mai întâi construirea omului nou. În fața pericolului ca revoluția chineză să nu degenereze, ca revoluția bolșevică, într-un capitalist de stat, Mao a declanșat revoluția culturală. “Marea Revoluție Culturală Proletară în curs, scria el în 1967, este prima de acest fel. Revoluții de tipul acesta va trebui să aibă loc în viitor (...). Toți membrii partidului și poporul în totalitatea sa trebuie să se ferească să creadă că totul va fi pus la punct după una, două, trei sau patru revoluții culturale. Trebuie să fim foarte atenți să nu ne slăbim vigilența”²⁰. Polemica declanșată de comuniștii chinezi împotriva Partidului Comunist al Uniunii Sovietice la Conferința Internațională a partidelor comuniste și muncitorești de la Moscova din iunie 1957 a avut ca punct central pe ordinea de zi consecințele raportului secret al lui Hrușciiov la al XX-lea Congres al P.C.U.S. (februarie 1956) pentru imaginea și dezvoltarea socialismului în lume. Comuniștii chinezi și albanezi au acuzat dezvăluirea crimelor comise de Stalin în U.R.S.S., considerând că meritele acestuia pentru victoria socialismului sunt mult mai mari decât greșelile comise în luptă cu dușmanul de clasă, intern și extern. De aici și contestarea rolului conducător pe care și l-a arogat P.C.U.S. în cadrul mișcării comuniste și muncitorești internaționale pe baza legitimității oferită de meritul primului partid care a realizat cu succes prima revoluție socialistă din istoria omenirii. Comuniștii chinezi reproșau omologilor sovietici că au trădat spiritul leninismului că, interpretând construcția socialismului în cheie economicistă, grila unei modernizări economice forțate, au transformat socialismul în capitalism de stat. Au permis pătrunderea în economia sovietică a categoriilor modului de producție capitalist, bazat pe urmărirea profitului, a stimulentele materiale și a însușirii private a produselor muncii. Au copiat modul de viață occidental, caracterizat prin lux ostentativ și plăceri materiale. Și-au construit vile în stațiunile de odihnă, și-au cumpărat autoturisme de lux din Occident, și-au depus în băncile străine câștigurile transformate în valută. Aceste atacuri cunoscute în istoria recentă a socialismului sub numele de “revizionism sovietic” au continuat de-a lungul deceniului șapte când au culminat cu conflictul militar de-a lungul frontierei chino-sovietică în vara anului 1969.

4. Regimurile totalitare din Europa centrală și de sud-est

Regimurile totalitare din Europa centrală și de sud-est reflectă cu destulă fidelitate evoluția raportului de forțe de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial când înfrângerea Germaniei hitleriste era iminentă, iar prăvălirea Armatei Roșii spre Berlin anunța lumii că o nouă putere mondială se profila la orizont – Rusia Sovietică. Franța ieșise din război umilită; pentru a se salva Anglia “dăruise” americanilor sistemul ei colonial, iar în condițiile în care U.R.S.S. făcea cărțile în Europa Churchill s-a grăbit să ofere ursului bucata cea mare, sperând să salveze ceea ce se mai putea salva. Prin celebrele procente privind sferele de influență înmânate lui Stalin în timpul Conferinței de la Ialta (februarie 1945) Churchill spera să salveze Grecia și Mediterana de o posibilă extindere a influenței sovietice în axa planetară a geopoliticii: Pacific-Mediterana-Atlantic. Evident, piesa de schimb a fost Europa de sud-est și Europa centrală. Instaurarea regimului s-a realizat progresiv, în perioada 1945-1948, într-o măsură direct proporțională cu procentajul sferei de influență stabilit la Ialta: Grecia: 90% -

Occidentul; 10% - U.R.S.S.; Jugoslavia: 50% - 50%; Bulgaria: 25% - Occidentul; 75% U.R.S.S.; România: 10% - Occidentul; 90% - U.R.S.S.

Sub rezerva că aceste cifre au fost fixate în plină desfășurare a războiului se pune întrebarea: de ce ele nu au fost revizuite la Conferința de la Postdam din octombrie 1945 sau la o dată ulterioară având în vedere participarea României la victoria puterilor aliate împotriva nazismului după 23 August 1944? De ce Bulgaria și Ungaria, aliate fidele Germaniei, au primit un procentaj care le permitea o protecție mai mare a Occidentului? În contradicție violentă cu o anumită tendință a unei părți din istoriografia română și internațională care încearcă să insinueze ideea unei predispoziții a sufletului românesc pentru regimurile dictatoriale, noi considerăm că perioada 1945-1948 este o pagină glorioasă din epopeea supraviețuirii noastre ca entitate politică și spirituală. Eforturile disperate ale clasei politice românești de a salva imposibilul s-au lovit de tăcerea impasibilă a unui Occident care, după ce abandonase în mod cinic niște popoare nevinovate, continua să gireze din umbră, cu prestigiul imaginii sale democratice și umanitariste, sovietizarea forțată a regimurilor politice din aceste țări²¹. Ce putea să mai facă un popor lăsat la discreția totală a voinței politice a Moscovei? Încercările lui Sănătescu și Rădescu, ale regelui Mihai I și ale lui Iuliu Maniu de a salva instituțiile democratice și viața constituțională din România s-au lovit de tăcerea complice a puterilor aliate, în primul rând S.U.A. și Anglia.

Instaurarea regimurilor comuniste în Cehoslovacia, Polonia, Ungaria, Albania, Bulgaria, România cunoaște o fază de tranziție, cuprinsă în perioada 1945-1948²². Intensitatea și violența impunerii modelului sovietic reflectă cu destulă fidelitate procentele stabilite la Ialta. În România imitația modelului stalinist s-a făcut în mai multe faze, ca, de altfel, în toate țările vizate de sovietizarea forțată. Prima etapă, între 23 august 1944 și 6 martie 1945, adică instaurarea guvernului democratic-popular dr. Pentru Groza, poate fi caracterizată prin următoarele evenimente: semnarea armistițiului de pace cu U.R.S.S. la 12 septembrie 1944 în condiții economice înrobitoare; propulsarea partidului comunist în viața politică a țării prin presiunea fățișă și amestec agresiv al Moscovei în viața internă; activarea nucleului conducător al partidului comunist adus de la Moscova în frunte cu Ana Pauker, W. Roman, Leonte Răutu, Iosif Chișinevski, Al. Bârlădeanu și impunerea unora dintre ei în guvernul democrat-popular. Acest nucleu va conduce efectiv România în perioada 1945-1952 în detrimentul celorlalte două nuclee: al comuniștilor aflați în ilegalitate, în frunte cu Ștefan Foriș, asasinat în 1944; al comuniștilor români închiși la Doftana și Târgu Jiu, sub conducerea lui Gh. Gheorghiu-Dej (Nicolae Ceaușescu, Chivu Stoica, Gh. Apostol, Constantin Pârvulescu) care vor ocupa eșalonul II în organele superioare ale partidului, spre deosebire de grupul "deviaționiștilor de dreapta": Ana Pauker, Vasile Luca, Teoharie Georgescu; suprimarea pluralismului politic prin desființarea partidelor politice istorice în 1947; transformarea sistemului politic prin abolirea monarhiei constituționale și proclamarea republicii populare la 30 decembrie 1947; elaborarea unei noi Constituții în 1948 care a consfințit rolul conducător al partidului unic în societatea românească; transformarea sistemului politic prin desființarea instituțiilor burgheze și înlocuirea lor cu cele de tip sovietic (de exemplu Marea Adunare Națională, parlament unicameral, ca organ suprem al puterii de stat); instituirea terorii și justificarea ei ideologică printr-o propagandă ce viza discreditarea faptelor regimurilor bazate pe exploatarea omului de către om. Ridicarea luptei de clasă la rang de structură fundamentală a vieții politice a permis distrugerea elitelor politice și intelectuale ale României, începând cu februarie 1948 iar, începând cu 1950, și a elitelor morale, adică a celor peste 80.000 de țărani, așa-zișii chiaburi considerați sabotori ai economiei naționale pentru că nu au putut da statului cotele-părți impuse de comuniști. Naționalizarea principalelor mijloace de producție (11 iunie 1948); colectivizarea forțată a agriculturii (încheiată la 27 aprilie 1962); industrializarea accelerată a economiei naționale pe baza planurilor cincinale; introducerea planificării ca unica modalitate de conducere a

economiei repetă aceeași etapele, metodele și măsurile luate de regimul sovietic în construirea socialismului. Metode și măsuri a căror aplicare fidelă era asigurată de consilierii sovietici prezenți în toate instituțiile centrale ale statului.

NOTE

¹ Luc Ferry; Evelyne Pisier-Kouchner, *Le totalitarisme*. În: *Traité de science politique* vol. II, (*Les régimes politiques contemporains*), Paris, P.U.F., 1985, p. 118.

² *Ibidem*, p. 119.

³ Aron, Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Ed. Gallimard, 1965, p. 287-288.

⁴ *Ibidem*, p. 290.

⁵ *Ibidem*, p. 290.

⁶ *Ibidem*, p. 302.

⁷ *Ibidem*, p. 294.

⁸ Spiro, Herbert, *Totalitarism*. În: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 16, 1968.

⁹ Friedrich, Carl J., *Totalitarism*, Cambridge, Harvard University Press, 1954.

¹⁰ Deutsch, Carl W., *Cracks in the Monolith and patterns of desintegration totalitarian systems*, *op. cit.*, *supr.*

¹¹ Marcuse, Herbert, *Raison et Révolution*, Paris, Minuit, 1968.

¹² Layton, Geoff, *Germania: al Treilea Reich, 1933-1945*, București, Editura ALL. 1999, p. 15-16.

¹³

¹⁴ Carrère d'Encausse, Helene, *U.R.S.S. ou le totalitarisme exemplaire*. În: *Traité de science politique*, vol. II (*Les régimes politiques contemporains*), Paris, P.U.F., 1985, p. 213.

¹⁵ *Ibidem*, p. 214-215.

¹⁶ *Ibidem*, p. 217.

¹⁷ Mussolini, Benito, *Cuvântare la cea de a X-a aniversare a regimului*, Roma, 1932.

¹⁸ *La carta del Lavoro*, Milano, 1927, art. 3.

¹⁹ Mussolini, Benito, *Le Fascisme, doctrine et institution*, Paris, Denoel and Steele, 1933.

²⁰ Daubier, Cf.J., *Histoire de la révolution culturelle prolétarienne en Chine*, Paris, 1970.

²¹ Vezi, în această privință, excelentele cărți ale avocatului Baci Nicolae, *Ialta și crucificarea României; Agonia României. 1944-1948*.

²² *Ibidem*.

DOCTRINA LEGIONARĂ

Contextul social-istoric

Cunoașterea doctrinei legionare beneficiază astăzi de cadrul favorabil al deschiderii istoriografiei și politologiei românești postdecembriste spre reconstituirea uneia din cele mai controversate perioade din istoria României – epoca interbelică.

Imaginea Gărzii de Fier ca “organizație teroristă de tip fascist” a fost vehiculată, implementată și întreținută de propaganda comunistă tocmai ca, prin ricoșeu, să-și ofere sieși un dram de legitimitate. În contextul obiectivității cunoașterii, posibil după 1989, studiile despre fenomenul legionar (cărțile lui Eugen Weber, Nicholas Nagy-Talavera, Francisco Veiga, Heinen Arnen, Grigore Traian Pop, C. Petculescu, Ion Coja ca și reeditarea principalelor texte ale lui Corneliu Zelea Codreanu, Horia Sima și ale celorlalți conducători ai Legiunii) se înscriu în tendința de a localiza cât mai exact în epocă profilul ideologic și doctrinar al legionarismului. Un cunoscător cât de cât avizat al temei va constata, de exemplu, reducționismul ideologic care a ocultat diferențele existente între național-socialismul german, fascismul italian, falangismul spaniol, legionarism, fascismul maghiar, salazarism etc. ca să nu mai vorbim de faptul că unele din aceste deosebiri sunt de-a dreptul izbitoare. Chiar dacă asemănările sunt, la urma urmei, mai mari decât deosebirile, este un fapt evident că humusul național din care se originează doctrina a fost eludat sistematic. Lineamentele spiritual-creștine ale doctrinei au fost trecute sub tăcere sau reduse la rolul de accesorii ale cultului morții. Dimensiunile xenofobă și antisemită au estompat în spațiul cunoașterii doctrinei concepția despre stat și partid, doctrina economică și socială.

Studiile românești despre mișcarea legionară apărute după 1989 se înscriu în aceeași controversă pasională: pro sau contra mișcării legionare, controverse care pivotează în jurul acelorași fixisme sau reducționisme ideologice. Aceste polemici, găzduite cu generozitate în publicațiile de după 1989, îl determină pe Răzvan Codrescu, unul din puținii specialiști în dreapta creștină românească, să avanseze o veritabilă judecată de valoare asupra legionarismului care, la limită, poate servi și ca reper metodologic în cercetarea fenomenului legionar: “Legionarismul a avut, ca orice înjghebare istorică, *virtuțile și viciile* lui, din care avem deopotrivă de învățat. Experiență complexă, în același timp *spirituală și politică*, el poartă inevitabil pecetea unui anumit *context istoric*, intern și internațional. Altfel spus, legionarismul trebuie înțeles ca o *expresie istoricește determinată a dreptei creștine românești* (care nu începe și nu se sfârșește cu marea și “controversata” aventură legionară). Pe de altă parte, dacă Mișcarea aceasta a avut un asemenea răsunet în epocă (nici o altă grupare politică sau spirituală n-a mai atras în aceeași măsură atenția străinătății și n-a mai mobilizat atâtea energii naționale) și continuă să aibă ecouri vii până azi, faptul se datorează și numeroaselor capete strălucite ale culturii noastre contemporane” (ca să împrumutăm o sintagmă a d-lui Pleșu) pe care a știut să și le atragă (ca membri sau doar simpatizanți) și care, principal vorbind, o vor «gira» în eternitate”¹.

Demonizarea unilaterală a Mișcării Legionare nu servește acestui efort de cunoaștere, dacă se subestimează miopia, toleranța și inconsecvența clasei politice din România în gestionarea crizei declanșată de primele manifestări paramilitare ale organizației studențești de dreapta când autoritatea legii a fost eludată sistematic în funcție de rațiuni conjuncturale. De asemenea, fără o evidențiere a raporturilor dintre mișcarea legionară și puterea de stat, mai ales după instaurarea dictaturii regale a lui Carol al II-lea (10 februarie 1938) și fără o evidențiere a principalelor momente din evoluția acestei organizații nu se poate înțelege caruselul violenței și crimelor politice ce a însângerat istoria statului român,

într-un veritabil război civil fără precedent în Europa secolului al XX-lea. Câteva repere ale evenimentelor violente la care legionarii au fost, concomitent, subiect și obiect, sunt absolut indispensabile pentru o poziționare exactă a Mișcării în epocă. După achitarea lui Corneliu Zelea Codreanu și a lui Ion I. Moța în toamna anului 1924 (primul că l-a ucis pe prefectul Manciu; al doilea pentru că a tras în studentul trădător Aurelian Vernichescu, vinovat că a denunțat autorităților complotul pus la cale de organizațiile studențești împotriva unor oameni politici și de afaceri vinovați, în ochii lor, de dezastrul național) urmează o perioadă de acalmie până în 1930, odată cu revenirea în țară a regelui Carol al II-lea. În iulie 1930 studentul macedonean Beza a tras asupra sub-secretarului de stat de la Interne, Constantin Angelescu. În decembrie 1933, din ordinul primului ministru liberal I.G. Duca, "Garda de Fier", ipostază politică a "Legiunii Arhanghelului Mihail", este abuziv dizolvată, iar conducătorii ei (Ion I. Moța, Vasile Marin, Sterie Ciumetti) fiind închiși la Jilava până în ajunul Anului Nou. Sterie Ciumetti avea să fie asasinat de poliție în noaptea de 29 spre 30 decembrie 1933. "După mărturiile vremii, ar fi fost între zece și unsprezece mii de arestați în toată țara, fără nici o bază juridică, fiind puși în libertate abia după ce partidul de guvernământ și-a asigurat triumful electoral"². Acest fapt a dus la asasinarea lui I.G. Duca* în seara zilei de 29 decembrie 1933 pe peronul gării din Sinaia, de către trei studenți legionari, așa numiții *Nicadori* (*Nicolae Constantinescu; Ion Caranica; Doru Belimace*) care, se pare, că acționaseră din proprie inițiativă. La procesul din martie-aprilie 1934 cei trei au fost condamnați la muncă silnică pe viață, dar nu s-a putut demonstra implicarea conducerii legionare în acest asasinat.

După instaurarea dictaturii regale, C. Zelea Codreanu este arestat pe 17 aprilie 1938, împreună cu alți 12 membri ai conducerii Legiunii, internați în lagărul de la Râmnicul Sărat și asasinați prin strangulare în seara zilei de 30 noiembrie 1938 lângă pădurea Țâncăbești, între Râmnicul Sărat și București. Ca reacție la asasinarea Căpitanului, o echipă formată din nouă legionari, sub conducerea avocatului Miti Dumitrescu, îl vor asasina pe primul ministru Armand Călinescu, "călăul Căpitanului". Ca reacție la asasinarea primului ministru, în seara zilei de 21 spre 22 septembrie Palatul și Guvernul ordonă printr-o hotărâre comună masacrarea legionarilor internați în lagăre, precum și a câte 3 legionari din fiecare județ al țării, ale căror trupuri să fie expuse în piețele publice (cum se procedase deja la București cu cei nouă "Răzbunători"). Sunt exterminați astfel 252 de legionari aleși pe sprânceană: 44 în lagărul de la Miercurea Ciuc; 32 în cel de la Vaslui; 13 în cel de la Râmnicul Sărat; 7 la Spitalul Militar din Brașov; 10 în București și 153 în restul țării³. La Râmnicul Sărat sunt executați și supraviețuitorii echipei din Spania: prințul Cantacuzino; Gh. Clime; Bănică Dobre și Nicolae Totu.

După instaurarea statului național-legionar (14 septembrie 1940), în noaptea de 26 - 27 noiembrie 1940 o echipă de legionari, condusă de Dumitru Grozea, șeful Corpului Muncitoresc Legionar, va asasina pe cei 64(65) deținuți închiși la Jilava pentru cercetări privind crimele săvârșite împotriva legionarilor în timpul lui Carol al II-lea. Printre victime se numărau foști prim-miniștri (generalul Gheorghe Argeșeanu); miniștri (Victor Iamandi); șeful SSI (Mihail Moruzov); Gavrilă Marinescu (prefectul Poliției Capitalei); Niki Ștefănescu (directorul Siguranței Statului) etc. O zi mai târziu, în seara zilei de 28 noiembrie 1940, o echipă condusă de inginerul Traian Boeru îl va asasina mișelește pe Nicolae Iorga și pe marele economist Virgil N. Madgearu. Ulterior, conducerea Legiunii (în frunte cu Horia Sima) va încerca să disculpe Mișcarea de această gravă responsabilitate, punând asasinatele pe seama revoltei incontrollabile care a cuprins masele de legionari la vederea cadavrelor mutilate ale foștilor lor camarazi, cu ocazia deshumării lor în lunile septembrie, octombrie și noiembrie 1940. Unii istorici ai Legiunii nu au exclus nici ipoteza amestecului serviciilor

* Relațiile dintre Carol al II-lea și primul său ministru liberal, I.G. Duca nu constituie obiectul acestui curs.

secrete străine, interesate în destabilizarea statului român și în controlul bogățiilor sale strategice. Întrucât cursul nostru este adresat, în special, studenților de la Facultatea de Comunicare și Relații Publice ne vedem obligați să ne limităm (și din cauza lipsei de spațiu) la componenta imagologică a doctrinei. După înfrângerea rebeliunii legionare (19 - 22 ianuarie 1941), generalul Ion Antonescu (cel care i-a adus la guvernare în septembrie 1940) îi va arunca în închisori sau îi va trimite pe prima linie a frontului.

După 23 august 1944 “războiul româno-român” va continua pe alte coordonate. Acuzații și acuzatorii din perioada interbelică se vor găsi de aceeași parte a baricadei: în boxa acuzaților. Clasa politică din România va plăti cu viața încrederea în promisiunile demagogice ale comuniștilor. Profitând de dezbinarea Mișcării Legionare și exploatând animozitatea acesteia față de partidele istorice, conducerea P.C.R., prin Ana Pauker și Teohari Georgescu, va încheia un pact de neagresiune cu grupul legionar dominant din țară, condus de Nicolae Petrașcu, la 6 decembrie 1945. Celelalte grupări legionare apucaseră fie calea munților, fie activau în străinătate sau în organizații subversive. Pactul de neagresiune prevedea ca legionarii din țară să nu împiedice guvernul și autoritățile statului și să nu inițieze acțiuni teroriste menite să ducă la destabilizarea statului. Comuniștii urmăreau două obiective: să neutralizeze potențialul de violență legionară și să-și facă un aliat în lupta împotriva partidelor istorice. Între 1948-1950, odată cu consolidarea puterii, comuniștii vor purcede la o adevărată “vânătoare de vrăjitoare”: legionarii vor fi vârați iarăși în închisori din care nu va mai ieși decât o infimă parte dintre ei, de-abia în iunie - iulie 1964.

Dacă ar fi să dăm crezare diferitelor schițe autobiografice ale lui Corneliu Zelea Codreanu mișcarea legionară se originează în înseși spasmele care au urmat primului război mondial. Realizarea Marii Uniri, pe lângă orizontul optimist de așteptare adus peste țară, a antrenat în curând un val de neliniște, declanșat de înseși tensiunile create de necesitatea consolidării unirii geografice și politice a provinciilor românești de peste Prut și Carpați cu Patria-Mamă. Aceste neliniști și tensiuni, create de consolidarea acestei unități deopotrivă cu cea spirituală, economică și socială, au avut un deosebit ecou în rândurile tinerei generații de elevi și studenți, unii dintre ei maturizați prematur pe front sau simțindu-se chemați pentru a desăvârși această sarcină.

După terminarea primului război mondial, generația tânără, de 16-22 ani, care nu a participat pe câmpurile de luptă, a preluat, la nivelul compensației simbolice, avântul eroic al soldaților din tranșee pe care l-au convertit în energie spirituală. La aceasta se adaugă și influența și prestigiul, dorința de a-i imita pe studenții demobilizați care se vor reîntoarce la studii alături de colegii lor mai mici cu 4-5 ani. Victoria de pe câmpul de luptă nu a adus însă beneficiile scontate, nu a satisfăcut imensul orizont de așteptare al populației. “Speranțele erau imense și pentru cei mai mulți calitatea de român era atunci un privilegiu. Pe lângă marile emoții istorice se prezentau promisiuni ușor de realizat, schimbări sociale de mare importanță. În fața burgheziei se afla un drum aurit. (...) Burghezia mică și mijlocie, încă în plin proces de consolidare și, în mod special, inteligenția (...) vedeau în servirea statului posibilitatea cea mai sigură de a se realiza” (...)⁴. România se confrunta cu grave probleme economice și sociale, cauzate de povara războiului, neputând să materializeze aspirațiile tinerei generații. În plus, întregirea hotarelor amplificase problemele sociale și geopolitice: la răsărit, ca și la apus, în Ungaria, se profila pericolul bolșevic; ofensiva ideologică a stângii, cu internaționalismul ei și cu lozinca dreptului popoarelor la autodeterminare, găsea în aceste țări epuizate de efortul de război un teren ideal de expansiune. Exploatând situația de criză și cu sprijin logistic din partea Cominternului, grevele muncitorești ascundeau, în spatele revendicărilor economico-sociale legitime, o dimensiune profund antinațională: “La fiecare 3-4 zile, pe străzile Iașului, mari demonstrații comuniste. Cele 10-15.000 de lucrători înflămânziți și manevrați de mâna criminală iudaică, de la Moscova, parcurgeau străzile în cântecul Internaționalei, în strigăte de: “Jos Armata!”

“Jos Regele!”, purtând plancarte pe care se putea citi: “Trăiască revoluția comunistă”, “Trăiască Rusia Sovietică!”⁵.

Aceasta era atmosfera în care grupul de liceeni din cursul superior al liceului din Huși intenționa să pună bazele unei societăți secrete cu caracter antibolșevic și de apărare națională, în primăvara anului 1919. Adevărată sau nu, mărturia lui Corneliu Zelea Codreanu atestă însă starea de spirit a generației tinere care nu putuse primi botezul de foc al tranșelor pe front. Această stare de spirit se caracteriza printr-o sinteză insolită: pe de o parte, un complex social de inferioritate față de frații lor mai mari care au beneficiat de această experiență traumatizantă, ceea ce echivalează cu un examen de inițiere și de maturizare pentru a putea trece în rândul bărbaților; pe de alta, valorile specifice vârstei cuprinse între 14-18 ani, valori care formează subculturile juvenile și au un impact decisiv în constituirea și cimentarea coeziunii de grup: spirit de sacrificiu; curaj; loialitate; cultul șefului; dragoste de risc. Cel puțin, majoritatea studiilor de sociologia devianței din cadrul criminologiei contemporane pune accentul pe aceste valori constitutive și coezive ale grupului de delincvenți tineri.

Activitatea politică a lui Codreanu debutează în Iașul acelei epoci tulburi, pe fondul masivelor manifestări muncitorești din anii 1919-1920 ale căror revendicări depășeau pe cele economice, legitime de altfel, și serveau ca alibi pentru manipularea politică și ideologică a nemulțumirii de către agenții infiltrați ai Cominternului. Turnura antinațională pe care presa de stânga o dă acestor evenimente, atacurile la adresa instituțiilor statului, a statului național chiar, determină formarea *Gărzii Conștiinței Naționale* de către muncitorul Constantin Pancu la care C. Zelea Codreanu aderă entuziasmat. Cariera de militant politic, cu accentul pus pe acțiunea politică nemijlocită, începe la Atelierele CFR Nicolina în zilele de 10-11 februarie 1920 când Corneliu Zelea Codreanu înlocuiește steagul roșu, cu secera și ciocanul, de pe acoperișul atelierelor, cu steagul tricolor.

Pe lângă problemele sociale și economice nesoluționate, formarea statului național unitar a inclus și o componentă etnică ale cărei dimensiuni cu greu ar putea fi subestimate. Dintre acestea, acordarea de drepturi politice și economice evreilor (celebrul articol 7 din Constituție) a reprezentat un veritabil “cui al lui Pepelea” pentru statul român modern. Inexistența unei clase de mijloc românești în Moldova, Basarabia și Bucovina și numărul mare al populației evreiești în aceste regiuni a determinat, practic, o acaparare a comerțului de către etnicii evrei, ceea ce a creat tensiuni în relațiile cu populația românească. Comercianții evrei erau acuzați că joacă doar un rol parazitar, speculant, în viața economică a țării, că exploatează sărăcia țăranilor prin vinderea de băuturi spirtoase falsificate și prin camătă, ruinându-i prin dobânzile oneroase acumulate. În plus, pe fondul grevelor muncitorești și a încercărilor de penetrare a comunismului în România (1918-1921), a presiunii internaționale pentru încetățenirea etnicilor evrei, comunismul va fi perceput o creație iudeo-masonică urmărind ca, în spatele unor sloganuri îmbietoare precum “societatea fără clase” și “dictatura proletariatului” sau “lupta de clasă”, să instituie lupta de rasă prin manipularea forței muncitorilor din țările de primire.

Reacția studenților de la Facultatea de Drept din Iași avea să se manifeste la refuzul autorităților locale de a permite slujba religioasă care preceda în fiecare an deschiderea cursurilor. Acest fapt a facilitat crearea de numeroase organizații studențești de tip naționalist, cum ar fi organizația “Petru Maior” de la Cluj condusă de Ioan I. Moța sau cea de la Iași condusă de Corneliu Zelea Codreanu. Pe fondul tensiunilor acumulate între doleanțele studenților și interdicția autorităților, pe 10 decembrie 1922 izbucnește greva generală a studențimii române. Ziua de 10 decembrie va fi intitulată “Ziua studențimii române” iar inițiatorii ei se vor autodefini “Generația de la 22”.

Principala revendicare a studențimii române era aplicarea “Numerus clausus” în învățământ. Prin “numerus clausus” se cerea ca proporția studenților aparținând minorităților

etnice să fie egală cu ponderea acestor minorități în totalul populației. Astfel, dacă 4% din populație o reprezenta minoritatea evreiască, atunci în universitățile românești studenții evrei trebuiau să reprezinte tot 4%. Aceasta reprezenta o exagerare, nefiind conformă cu tratatul semnat de România asupra drepturilor minorităților. România nu recunoștea drepturi colective pentru minorități, ceea ce făcea ca teoria “*numerus clausus*” să nu poată fi aplicată.

Nucleul *Legiunii Arhanghelului Mihail* s-a format în anii grevelor studențești din 1922-1923. În octombrie 1923 studenții: Corneliu Zelea Codreanu, Ionel Moța, Corneliu Georgescu, Aurelian Vernichescu, Ilie Gârneață, Leonida Bondoc, Radu Mironovici și Tudose Popescu au plănuit un atentat împotriva unor bancheri, directori de ziare și reprezentanți ai Partidului Național Liberal considerați vinovați de introducerea în Constituție a unor prevederi privind încetățenirea evreilor. Acest complot, destul de fantezist în scopurile sale, a fost descoperit de către poliție (Vernichescu i-a denunțat autorităților) și studenții arestați. Ionel Moța îl va împușca pe Vernichescu considerându-l trădător. În urma unui proces, în martie 1924, studenții vor fi eliberați în afară de Ionel Moța (președintele asociației studențești “*Petru Maior*” din Cluj). El va fi achitat în urma unui alt proces în octombrie 1924. Perioada de închisoare (octombrie 1923 - martie 1924) a fost folosită de studenții naționaliști pentru a înfăptui planuri de organizare și acțiune. Iată ce nota în cartea *Pentru Legionari* Corneliu Zelea Codreanu:

“În biserica de la închisoarea de la Văcărești, ne-am închinat în fiecare dimineață timp de șase luni, iar Moța timp de un an. Acolo am plămădit gândurile unei organizații tinerești, acolo am găsit icoana Sfântului Arhanghel Mihail, acolo la umbra unei icoane, noi, cei predestinați la o condamnare de cel puțin cinci ani de muncă silnică, ne-am legat împeună și am rămas legați până în ziua de astăzi (1933) în slujba aceleiași cauze sfinte”.

După achitare, grupul de studenți se vor intitula “*Văcăreșteni*”, după numele închisorii mănăstire în care au fost deținuți. Acest grup a reprezentat nucleul *Legiunii Arhanghelului Mihail* (1927) sub conducerea lui Corneliu Zelea Codreanu.

Mișcarea studențească va căuta să se organizeze (1924) dar va fi tratată cu brutalitate de către poliție. Studenții au încercat, pe lângă agitația politică, să organizeze unele tabere de muncă (fabricarea de cărămizi, îngrijirea unor grădini de zarzavaturi) dar permanent s-au confruntat cu ostilitatea poliției. Corneliu Zelea Codreanu îl va împușca pe prefectul Constantin Manciu (octombrie 1924) acuzat că a brutalizat pe studenți. Arestat, va fi achitat în urma unui proces desfășurat la Focșani și Turnu-Severin.

Din manifestările social-politice ale studențimii din anii 1920-1924 se pot desprinde deja câteva concluzii folosite mai târziu în organizarea Mișcării Legionare:

1. studenții (nucleul din jurul lui Corneliu Zelea Codreanu) erau legați printr-o religie comună – ortodoxia; în luptă cu studențimea de stânga și cu spiritul secularizant al universității, ei au încercat să promoveze valorile creștine. Corneliu Zelea Codreanu amintește de reușita de a impune deschiderea anului universitar (1923) la Universitatea din Iași cu serviciul religios. În anul 1922 a înființat Asociația Studenților Creștini.

2. conștientizarea faptului că existau interese comune între politicienii români și clasa mijlocie evreiască (așa se explică complotul pus la cale în 1923). În 1923 studenții aderă la L.A.N.C. unde își fac ucenicia politică, dar ei vor continua să formeze o grupare aparte până în 1927. Respingerea democrației (considerată ca incapabilă să facă față cerințelor vremii) și a politicianismului.

3. ideea înființării taberelor de muncă, care avea și rolul de a solidariza studențimea.

4. formarea și educarea unei elite; “*Într-o organizație nu intră cine vrea, ci intră cine trebuie și rămâne cine e, și atâta vreme cât e om corect, muncitor, disciplinat, credincios*” (Corneliu Zelea Codreanu, *Pentru legionari*).

5. cu toate că se pronunțau pentru un sistem politic totalitar, legionarii au acceptat jocul democratic, din care în câteva rânduri au fost excluși.

6. spiritul de jertfă în folosul neamului; cultul eroilor și certitudinea că prin lupta lor contribuie la mântuirea neamului românesc.

Spiritualismul legionar

Liantul sufletesc care i-a unit pe membrii L.A.N.C. (Liga Apărării Național-Creștine) și apoi pe membrii fondatori ai Legiunii Arhanghelului Mihail a fost ortodoxia, considerată religie națională și cheie de boltă a spiritualității românești.

Prioritatea valorilor morale asupra celor materiale, denunțarea tendințelor laice și secularizante din societatea românească, lupta împotriva ateismului, principiul dragostei și al toleranței, valori fundamentale în spiritualitatea ortodoxă induc oare ideea unei democrații creștine românești, inspirate din umanismul religiei ortodoxe, al cărei rol ar fi de a oferi o dreaptă măsură și pavază valorilor politice? Atunci cum se explică faptul că o mișcare care pune pe frontispiciul valorilor sale dragostea creștină făcea din crimă o valoare politică? Nu își aneantiza ea tot eșafodajul doctrinar, *ex abrupto*, de vreme ce a lua viața unui om echivala în religia creștină cu cel mai grav dintre păcate, dat fiind faptul că unicitatea și sacralitatea ființei umane erau o copie imperfectă a modelului divin perfect? Înșiși conducătorii legionari dau o mare importanță scrierilor patristice care fundamentează ideea de dragoste în viziune creștină, începând cu *Epistola către romani a Sfântului Pavel*. Ce a determinat această gravă distorsiune a valorilor creștine la o mișcare proiectată pe baze spiritual-creștine? Ultragierea demagogiei, a politicianismului, a corupției, a trădării care amenințau ființa națională? Dacă așa stau lucrurile înseamnă că ne aflăm în fața unei metapolitici (determinarea politicului prin raportarea la un alt sistem de valori și prin atingerea obiectivelor intrinsec politice prin alte mijloace decât cele ale construcției și luptei politice propriu-zise). În repetate rânduri, conducătorii Legiunii au simțit nevoia să legitimizeze asasinatele politice care le puneau sub semnul întrebării credibilitatea principiilor: “Declar în fața lui Dumnezeu și a istoriei că violențele noastre au fost întotdeauna de apărare și legitim răspuns.

Inițiativa ilegalităților și a violențelor revine în întregime inamicilor noștri”, spunea Ionel I. Moța, lăsând să se înțeleagă că vina acestor crime revine regimului democratic care, în numele libertăților și drepturilor înscrise în Constituție, au prigonit fără nici un motiv legal mișcarea legionară. Un posibil răspuns ar putea fi întrezărit în ierarhia valorilor profesate de Legiune, în valori-scop și valori-mijloc: “... când este chestiunea să aleg între moartea, dispariția țării mele și aceea a tâlharului, eu prefer moartea tâlharului și sunt mai bun creștin dacă nu permit ca tâlharul să-mi nenorocească țara și să mi-o ducă la pieire”, răspundea C. Zelea Codreanu unei interpelări parlamentare în legătură cu afacerea Blank, când a susținut introducerea pedepsei cu moartea pentru spoliatorii Banului Public. Francisco Veiga vede în asasinatele politice comise de legionari o persistență a condițiilor sociale care au stat la baza apariției haiducilor. Populația românească ar fi văzut în “violența ocazională a legionarilor” o reacție “firească” față de “imoralitatea” politică sau socială dominantă și chiar o formă “delegată” de a face dreptate. Aceștia omoară sau pedepsesc după o strictă selecție: un prim-ministru, un polițist evreu, însă nu dezvăluie o violență de masă, de mari proporții”⁶.

În fond, era “o formă de justiție” și «corelație» într-o societate în care n-a existat niciodată un control democratic al mecanismelor statului, în care puterea și autoritatea se confundau în permanență în detrimentul cetățeanului”⁷. Înсуși C. Zelea Codreanu, într-un discurs parlamentar, răspunzând unui deputat afirma: “(...) fenomenul cauzal al morții lui Duca nu este complotul ci provocările, nedreptățile și încălcările de legi ale acestuia ca șef al guvernului. În aceasta stă valoarea istorică-morală a gestului de la Sinaia, din care conducătorii au de învățat că, dacă îndrăznesc să sfarme legile și să-și iasă din minți, se înșală imaginându-și că prin situația pe o dețin sunt la adăpost de orice răspundere”⁸.

În opinia lui C. Zelea Codreanu "*Mișcarea legionară nu se întemeiază exclusiv pe principiul autorității și nici pe acela al libertății. Ea își are temeliile înfipite în principiul dragostei. În el își au rădăcinile atât autoritatea cât și libertatea.*

Dragostea e împăcarea între cele două principii: autoritate și libertate. Dragostea se află la mijloc, între ele și deasupra lor, cuprinzându-le pe amândouă în tot ce au ele mai bun și înlăturând conflictele dintre ele"⁹.

Prin spiritualitatea creștină a iubirii, deosebirile dintre regimurile politice, ideologiile politice, lupta pentru cucerirea puterii dispar și în locul acestora apare pacea socială ca o sinteză a tuturor însușirilor omenești. Dar dragostea pe care Dumnezeu a sădit-o în sufletele oamenilor nu exclude, ci, dimpotrivă, presupune obligația de a fi disciplinat, de a fi ordonat. Se pune problema: dacă dragostea înseamnă cheia soluționării tuturor problemelor sociale, prin abandonarea în fața Celuilalt, de ce mai este necesară impunerea disciplinei considerată ca "*cea mai mică dintre toate jertfele* pe care un om poate să le facă pentru victoria neamului său"¹⁰. Nu cumva noblețea acestui principiu, extras din *Epistola către Corinteni* a Sfântului Pavel este o camuflare, o justificare ideologică a unei tendințe totalitare sub motivația unității de voință și de iubire?

O altă dimensiune de o deosebită importanță a ideologiei legionare era formarea omului nou, pe coordonatele spiritualității creștin ortodoxe. De fapt acesta trebuia să fie un *Supraom*, racordat la tensiunea epopeică a "schimbării la față a României". Acest om nou, simbol al perfecțiunii, trebuia să dezvolte la maximum "toate posibilitățile de mărire omenească ce se află sădite de Dumnezeu în sângele neamului nostru"¹¹. Imaginea de Făt-Frumos a acestui om nou nu mai ținea cont de datele concrete bio-psiho-sociale ale naturii umane ci izvoră din vitalismul biologic al curentelor de dreapta ca și din funcția de socializare a partidului în doctrina fascistă și național-socialistă, unde membrul de partid este văzut ca o personificare morală a națiunii respective: "Din această școală legionară trebuie să iasă un *om nou*, un om cu calități de erou. Un uriaș în mijlocul istoriei noastre, care să lupte și să biruiască împotriva tuturor dușmanilor Patriei, lupta sa și biruința sa trebuind să se prelungească și dincolo, asupra inamicilor nevăzuți, asupra puterilor răului"¹². Imaginea acestui om se încadrează, tipologic vorbind, în structurile antropologice ale imaginarului social din balada istorică românească. Este vorba de o simplă translație de însușiri pozitive, fizice și morale, ale eroului din basme și balade, începând cu ciobanul mioritic, Pinte haiducul, Gruia Viteazul, Toma Alimoș etc.: "tot ce-și poate imagina mintea noastră mai frumos ca suflet, tot ce poate rodi rasa noastră mai mândru, mai înalt, mai drept, mai puternic, mai înțelept, mai curat, mai muncitor, mai viteaz, iată ce trebuie să ne dea școala legionară"¹³. Să observăm, în treacăt, diferența dintre imaginea omului nou propus de doctrinele drepte, cu accentul pus pe factorii personalității precumpănitori morali și imaginea omului nou, "constructor conștient și devotat al socialismului" a cărui personalitate este un amalgam de teze ideologice.

Pe baza acestor calități ale omului nou, legionar se va putea purcede la o schimbare de mentalitate, semnul indubitabil al victoriei ordinii politice noi. Această schimbare de mentalitate își are obârșia în "credința nestrămutată" care dă oricărui luptător tăria de spirit și de caracter necesare victoriei. Obiectivul suprem consta în schimbarea mentalității "în care vițelul de aur era socotit ca centru și înțeles al vieții. Domnia absolută a materiei era răsturnată pentru a fi înlocuită cu domnia spiritului, a valorilor morale"¹⁴.

La rândul său, Mircea Eliade evidențiază și el caracterul spiritual-creștin al mișcării legionare. Ceea ce o diferențiază de alte mișcări politice este primatul desăvârșit al spiritului asupra slăbiciunilor cărnii, o revoluție spirituală al cărei obiectiv este lupta împotriva "păcatului și nevredniciei": (...). "În timp ce toate revoluțiile contemporane sunt politice (...) și au ca scop cucerirea puterii de către un om, revoluția legionară are o țintă supremă: mântuirea neamului, împăcarea neamului românesc cu Dumnezeu" (...)¹⁵.

Mișcarea legionară se deosebește de celelalte revoluții totalitare prin absența luptei de clasă și a primatului economic ca și prin faptul că omul nou, visat de Legionari, trebuie să fie opera revoluției spirituale, a unei “prefaceri lăuntrice”. Formarea omului nou nu a fost niciodată consecința revoluțiilor politice, ci a revoluțiilor spirituale, de la budism și creștinism până la Renaștere și Reformă. Dacă obiectivele celorlalte revoluții totalitare din Europa sunt materiale economice (comunismul); restaurarea statului (fascismul); afirmarea rasei ariene (nazismul) “sensul mișcării legionare se deosebește de tot ce s-a făcut până astăzi în istorie și biruința legionară va aduce după sine nu numai restaurarea virtuților neamului nostru, o Românie vrednică, demnă și puternică – ci va crea un om nou, corespunzător unui nou tip de viață europeană”¹⁶.

Teoria jertfei

O paralelă între creștinismul orotodox și ideologia mișcării legionare arată că principiile strategice și tactice de acțiune ale legionarilor aveau o fundamentare teoretică în viziunea dogmaticii ortodoxe despre mântuire, iar abaterile de la aceasta erau, în teorie cel puțin, aspru judecate.

Jertfa legionară poate fi încadrată în tipologia durkeheimiană a sinuciderii altruiste obligatorii, adică *“cea în care eul nu-și aparține deloc sie însuși, în care se confundă cu altceva din exteriorul său, cea în care polul conduitei sale se află în afară, în grupul din care face parte”*¹⁷.

*“Putem mai ales să clasăm în această rubrică moartea unor martiri creștini; este vorba de acei neofiți care, chiar dacă nu se sinucideau, se lăsau omorâți de bunăvoie, căutau moartea prin orice mijloc, făceau astfel încât ea să devină inevitabilă. Orice caz în care actul ce determină moartea este îndeplinit de victimă în cunoștință de cauză este un act de sinucidere. Pe de altă parte, pasiunea entuziastă cu care fideliile religiei noi mergeau în întâmpinarea sacrificiului suprem arată că, în acel moment, ei își anihilaseră complet personalitatea, în favoarea ideii pe care o slujeau”*¹⁸.

Jertfa este văzută ca trecerea dintr-o lume neperfectă în cea veșnică (dumnezeiască). În același timp este văzută ca piatră de temelie a învierii neamului (în sens de regenerare spirituală, căpătare a conștiinței de sine, creare a unui nou suflu spiritual).

În religia ortodoxă jertfa reprezintă nu o satisfacere a Dumnezeuirii ci propria noastră salvare, fiind săvârșită spre Înviere: *“În moartea ca jertfă, ce primește drept răspuns din partea Tatălui învierea stă taina Răscumpărării”*¹⁹. Părintele Galeru circumscrie cu precizie fenomenologia jertfei în spațiul spiritualității ortodoxe. După domnia sa caracteristica esențială a jertfei care angajează întreaga existență este creația.

Jertfa, prin urmare, presupune următoarele aspecte:

1. jertfa presupune existența unui scop care poate fi atins prin intermediul ei (există o speranță);
2. trecere de la o lume întemeiată pe valori compromise (văzute ca false) la o lume perfectă;
3. jertfa include suferința; sacrificiul material și personal (jertfa ca suport al creației; creația prin jertfă – legenda meșterului Manole);
4. jertfa este personală (subiectul jertfei îl constituie persoana);
5. jertfa reprezintă răscumpărarea păcatului (jertfa omoară păcatul; mântuirea prin jertfă; purificarea prin jertfă);

*“În jertfă e întrezărită o viață nouă și are loc trecerea de la o lume constituită de valori, la alta. Jertfa «vede» un nou model de existență, o nouă frumusețe, în care e sacrificată și transfigurată lumea veche”*²⁰.

“Rațiunea profundă, esențială a jertfei e creația... Nu-și află înfăptuirea decât în creație, iar fără creație, fără să zidească într-un fel, e deșartă, zadarnică, o formă pietrificată, își pierde rațiunea ei autentică”²¹.

Jertfa, prin urmare, presupune următoarele aspecte:

Pentru conducerea Legiunii, moartea eroică este văzută ca fiind calea spre mântuire și piatră de temelie a biruinței legionare. În numeroase scrieri, luări de poziții, cuvântări omagiale, însemnări, cântece, gradele legionare pun un accent deosebit pe cantitatea de jertfă necesară care trebuie să determine victoria spiritului în luptă cu materia coruptă: “Țelul final nu este viața ci Învierea. Învierea neamurilor în numele Mântuitorului Iisus Hristos”²². Această filosofie asupra jertfei s-a cristalizat în timp în strânsă legătură cu psihologia vendetei, ca reacție la prigoana oficială declanșată împotriva mișcării. Această psihologie este operațională mai ales în spațiul Peninsulei Balcanice și a fost introdusă în cadrul mișcării de nucleul studenților macedoneni. Aromânii, se știe, ca grup etnic minoritar, a fost confruntat de-a lungul istoriei cu numeroase acte de barbarie din partea majorităților. De unde și ideea de răzbunare prin asasinat și predarea pentru ispășirea păcatului.

“...(...) a fi elită legionară în limbajul nostru nu înseamnă numai a lupta și a învinge, ci înseamnă: permanenta jertfire de sine în folosul Neamului, că ideea de elită este legată de ideea de jertfă, de sărăcie, de trăire aspră și severă a vieții, că unde încetează jertfirea de sine acolo încetează elita legionară”²³.

Strâns legată de teoria jertfei în ideologia legionară este mistica morții, derivată din mistica naționalistă. Prin moarte se realizează transfigurarea jertfei în premisă pentru salvarea Neamului: “Legionarul iubește moartea, căci sângele lui va servi pentru plămădirea cimentului Românei legionare”²⁴. În sens creștin ortodox mistica poate fi definită ca o cunoaștere trăită suprarational, ca trăire personală a unirii cu Dumnezeu prin rugăciune, contemplație sau ca adorație extatică a Divinității. În filosofia românească C. Noica va da o fundamentare antropologică morții, concepută ca model de “inițiere spirituală”, adică “determinarea, prin tipul de moarte către care aspiți, la tipul de viață pe care nădăjduiești să-l atinge”²⁵. Orice transcendere a umanului în zona spiritualității are ca fundament actul de jertfire, “în nădejdea primenirii celei mai adânci”. Revoluțiile spirituale au la bază această inițiere la viață prin inițierea la moarte. Viața creștină capătă sens numai prin imitația jertfei lui Iisus Hristos, prin inițierea suferințelor sale pe Cruce, pentru salvarea oamenilor, în perspectiva sfârșitului inevitabil.

“Moartea legionară nu are nimic comun cu moartea obișnuită. Prin moarte, un legionar devine unul și același cu Eternitatea; prin moarte, devine încarnarea pământească a istoriei. El devine o legendă. Un legionar nu trebuie să ezite în fața morții. Moartea este dragă inimii legionarului. Idealul suprem se îndeplinește prin moarte, el devine astfel un simbol. Moartea legionarului este un simbol, este un cult”²⁶.

În iulie 1930, Legiunea Arhanghelului Mihail își schimbă denumirea în “Garda de Fier”, concomitent cu eforturile lui C. Zelea Codreanu de a oferi mișcării o bază de masă și structuri organizatorice specifice unei asociații politice.

La 11 ianuarie 1931 Garda de Fier este dizolvată pentru prima oară, după ce, în iulie 1930, macedoneanul Beza încearcă să-l asasineze pe Constantin Angelescu, subsecretar de stat la Interne. În martie 1932, guvernul Iorga-Argetoianu dizolvă a doua oară Garda de Fier, în urma discursului fulminant al lui C. Zelea Codreanu la mesajul Tronului.

În același an C. Zelea Codreanu este ales deputat de Tutova, iar mișcarea legionară cunoaște o nouă formă de organizare prin instituirea funcțiilor de comandant legionar și de ajutor de comandant. Alături de Senatul legionar și Consiliul superior legionar această ierarhie militară a gradelor legionare au rolul de a oferi mișcării o coeziune internă.

Stat și partid în doctrina legionară

Concepția lui C. Zelea Codreanu despre organizarea politică a mișcării se diferențiază de teoria clasică a partidului, cu tot ce înseamnă aceasta: structuri organizatorice, teritoriale și centrale; baza socială a aderenților; funcțiile noii organizații; locul ei în sistemul de partide, recunoașterea unor valori politice fundamentale. Ea este o mișcare atipică prin iconoclasmul ei și prin contestarea violentă a valorilor democratice pe care multipartidismul le-a introdus în viața politică a țării. Produsul prin excelență negativ al democrației românești este *politicianismul*, responsabil de toate relele și primejdiile care s-au abătut asupra țării de când străinii au dobândit drepturi politice și economice: “*Politicianismul* acesta, prin concepția lui de viață, prin morala lui, prin sistemul democratic din care-și trage ființa, constituie un adevărat blestem căzut peste capul țării”²⁷.

Principalele elemente ideologice care configurează doctrina politică legionară indică, indubitabil, faptul că ne aflăm în fața unei mișcări și nu a unui partid, ca organizație politică în sensul clasic al termenului. Până la cucerirea și exercitarea puterii în stat, obiectivele acestei mișcări erau mult mai ambițioase: prioritatea valorilor morale asupra celor materiale; formarea omului nou, o revoluție spirituală care să ducă la o contopire mistică cu iubirea de neam și cu valorile religioase, ceea ce va duce la crearea unei noi ordini politice în țară opusă politicianismului și demagogiei. De cele mai multe ori, un program, chiar și perfect, ascunde *statu quo*-ul și epuizează energiile unei nații în fundătura valorilor materiale: “De aceea, piatra unghiulară de la care pornește Legiunea este *omul*: nu programul politic. Reforma omului, nu reforma programelor politice... Legiunea Arhanghelului Mihail va fi, prin urmare, mai mult o școală și o oaste decât un partid politic”²⁸.

Prin însuși sistemul intern de organizare, o asociație politică (front, ligă, partid etc.) pune accentul pe un criteriu de identificare exterior sufletului colectiv al unui popor. Acest criteriu poate să fie o valoare politică sau economică (libertatea sau egalitatea; solidaritatea sau justiția socială, de pildă) care reunește pe susținătorii ei în jurul unui program comun cu scopul de a o realiza; funcțiile incitative și justificative ale ideologiei au sarcina de a menține unitatea intactă de voință și acțiune a masei de aderenți în jurul acestei valori și program comune. Mișcarea însă se deosebește radical de partidul politic. Ea transcende raționalitatea scopurilor și mijloacelor, planul acțiunii nemijlocite, pentru a-și trage esența din spiritual: “A crea o mișcare înseamnă, *în primul rând*, a crea, a da naștere unei stări de spirit, care nu-și are sediul în rațiune ci în sufletul mulțimii.

Aceasta constituie *esențialul* în mișcarea legionară”²⁹.

În doctrina legionară, nucleul organizatoric nu este partidul ci cuibul. Cuibul, un grup de membri variind între 3 și 13 oameni, trebuia să fie o adevărată școală de formare a elitelor conducătoare: “Rețeaua acestor șefi de cuib formează scheletul întregii mișcări legionare. Stăpânul organizației legionare *este șeful de cuib*”³⁰. În concepția lui C. Zelea Codreanu, sistemul organizării pe cuiburi a mișcării legionare prezintă avantajul aplicării suple a principiilor la o realitate dinamică:

- a) Face să activeze; pune în funcțiune întreg organismul unei mișcări;
- b) Rezolvă toate problemele;
- c) Este ușor transmisibil;
- d) Creează un mare număr de cadre;
- e) Localizează efectul unei defecțiuni sau trădări;
- f) În sfârșit, este cel mai bun loc unde se poate face educația³¹.

Cuibul este considerat “o mică familie legionară având la bază dragostea”. El se conduce după cele șase legi, fixate în *Cărticica șefului de cuib*:

1. Legea disciplinei;
2. Legea muncii;
3. Legea tăcerii (Fapte, nu vorbe. “Înfăptuiește: lasă-i pe alții să vorbească”);
4. Legea educației (“Trebuie să devii altul. Un erou”);

5. Legea ajutorului reciproc;
6. Legea onoarei (“Decât să învingi printr-o infamie, mai bine să cazi luptând pe drumul onoarei”)³².

Referindu-se la cauzele care pot distruge o mișcare politică, C. Zelea Codreanu specifica în primul rând cauzele interne: lipsa unui plan de acțiune, a unui program, a disciplinei și a criteriilor de selecție în primirea noilor membri. Aceasta cu atât mai mult cu cât, în caz de succes, organizația va fi asaltată de cohorta de oportuniști, nelipsită în astfel de situații care simt imediat posibilitatea unui câștig. Critica lui C. Zelea Codreanu viza principiul lui A. C. Cuza pentru înscrierea în Liga Apărării Național-Creștine: “În Ligă intră cine vrea și rămâne cine poate”. Să observăm în treacăt că acest principiu nu-i aparține lui A. C. Cuza; el a fost enunțat, se pare, de Vasile Pogor, cu privire la unicul criteriu de coeziune internă și de continuitate al unei societăți culturale precum “Junimea”: acela al competenței.

Răspunderea pentru această stare de lucruri o poartă conducătorul mișcării. Există o diferență esențială între conducător și doctrinar, deoarece “nu e suficient să fii profesor universitar pentru a lua comanda unei astfel de mișcări”³³. Doctrinarul se ocupă “*cu căutarea adevărului și formularea lui teoretică*”. El pleacă de la realitățile concrete și ajunge la elaborarea legilor. “Acolo, în acest plan, este locul lui de creație”. Omul politic, în schimb, “se ocupă cu *arta impunerii adevărului*, prin jocul forțelor. El se înalță în sus pentru a se pune de acord cu legile, dar locul lui de creație este aici jos pe câmpul de luptă, în câmpul strategic și tactic.

Cei dintâi conturează obiective, creează idealuri, cei de ai doilea le atinge, le împlinesc”³⁴.

În opinia lui C. Zelea Codreanu, liderul politic trebuie să se situeze pe “linia vieții Neamului”, adică între aspirația spre Absolutul divin și tendințele profunde ale neamului său. El trebuie să asigure unitatea de gândire și de acțiune a mișcării, să stăpânească știința și arta conducerii, știința și arta educării, “pentru transformarea omului în putere omenească”³⁵. El are de modelat materia cea mai rezistentă la schimbare, în direcția unei noi configurații spirituale a naturii umane, prizoniere a milioane de ani a servituților de tot felul. De aceea, personalitatea unui lider politic trebuie să fie rezultanta următoarelor dimensiuni psiho-spirituale:

I. O putere lăuntrică de atracție (forță hipnotică de sugestie, harisma prin care șeful impune voința sa altor oameni). “E un fel de putere magică, pe care, dacă cineva nu o are, nu poate fi conducător”.

II. Capacitatea de dragoste;

III. Știință și simț al organizării;

IV. Cunoaștere a oamenilor;

V. Putere de educație și de insuflare a eroismului;

VI. Stăpânirea legilor conducerii;

VII. Simțul băătăiei;

VIII. Curajul;

IX. Conștiința obiectivelor drepte și morale și a mijloacelor loiale;

X. Un conducător trebuie să aibă toate virtuțile unui luptător: jertfă, rezistență, devotament etc.”³⁶

Ca și liderii, elitele politice trebuie să fie rezultatul unei transfigurări spirituale, în sensul valorilor creștine care să le smulgă din planul teluric al interesului și poftelor. Spre deosebire de elitele negative, de elitele vulpi, în sens paretian, care fac din interesul egoist mobilul acțiunii și obiectivelor, elitele legionare trebuie să pună la baza activității lor principiul dragostei care concentrează energiile morale și spirituale și le proiectează asupra aproapelui. În felul acesta planul material este depășit și interesul național, iluminat prin acțiunea elitelor, relevă legătura dintre planul transcendent și “linia politică a Neamului”.

O elită națională, rezultată din principiul selecțiunii, trebuie să întrunească următoarele caracteristici: a) Curățenia sufletească; b) Capacitatea de muncă și de creație; c) Vitejia; d) Viața aspră și războire permanentă cu greutățile așezate în calea neamului; e) Sărăcie; adică renunțare voluntară de a acumula averi; f) Credința în Dumnezeu; g) Dragostea.

Principiul selecțiunii sociale constă tocmai în această înțelegere a rostuirii divine a unui neam în istorie și pregătirea spirituală pentru a o transpune în realitatea cotidiană. El se deosebește de celelalte două principii, principiul elecțiunii și principiul eredității, prin două caracteristici: prin caracterul implacabil al afirmării lui și prin posibilitatea degenerării lui într-unul din celelalte două. Principiul eredității poate fi bun sau rău, în funcție de capacitatea de înțelegere “a liniei vieții Neamului” de către monarh. Principiul elecțiunii este cel mai rău dintre toate, deoarece, la adăpostul promisiunilor demagogice, se urmărește interesul personal, adeseori împotriva interesului național.

După cum era și firesc, problematica democrației avea să ocupe în doctrina legionară un rol de suport demonstrativ negativ, pentru a individualiza energic rolul elitelor naționale și implicit, pentru a demonstra superioritatea acestora din urmă față de doctrinele democratice. Legătura dintre aceste două problematice este dată de acțiunea elitelor naționale, având la bază *principiul selecțiunii sociale*, “virtutea, iubirea și jertfa pentru țară, dreptatea și dragostea pentru popor, cinstea, munca, ordinea, disciplina, mijloacele loiale și onoarea”³⁷.

Democrația, bazată pe principiul elecțiunii, ar săvârși o eroare fundamentală în alegerea elitelor din care “decurge întreaga stare de nenorocire, tulburare și mizerie a statelor”³⁸. Mulțimile nu pot alege elitele din simplul motiv că nu cunosc legile de conducere ale organismului național și nici oamenii chemați să le aplice, care cunosc aceste legi: “Mulțimile fiind chemate să-și aleagă elita, acestea nu numai că nu sunt în stare să-și descopere și să-și aleagă elita, dar mai mult, *aleg, afară de mici excepții, tot ce este mai rău în sânul unei națiuni*.”

Deci nu numai că democrația înlătură *elita națională*, dar o înlocuiește cu ce este mai rău în mijlocul nației. Democrația va alege: pe oameni fără nici un fel de scrupul, deci fără morală. Pe cei care vor plăti mai bine, deci pe cei cu mai multă putere de corupție”³⁹.

O altă eroare a democrației în concepția Căpitanului este că aceasta pune accentul mai mult pe drepturile omului (ale individului) în detrimentul colectivității naționale și al națiunii, entități a căror importanță este deasupra individului: “Democrația nu se ocupă decât de asigurarea drepturilor individului. De aceea, asistăm în democrație la o răsturnare formidabilă. Individul crede că poate să împietzeze cu drepturile sale nelimitate asupra drepturilor *colectivității întregi* pe care poate să o încalce și să o jupoaie. De aceea asistăm, în democrație, la acest tablou sfâșietor, la această anarhie, în care individul nu voiește să recunoască nimic deasupra interesului său personal”⁴⁰.

Armonia nu se poate restabili decât prin reîntronarea ordinii naturale. Individul trebuie subordonat entității superioare, colectivitatea națională, iar aceasta trebuie subordonată națiunii. “Drepturile omului nu mai sunt nemărginite, ele sunt mărginite de drepturile colectivității naționale, iar drepturile acesteia sunt mărginite de drepturile națiunii”⁴¹.

“*Neamul nostru n-a trăit prin milioanele de robi care și-au pus gâtul în jugul străinilor, ci prin Horia, prin Avram Iancu, prin Tudor, prin Iancu Jianu, prin toți haiducii cari în fața jugului străin nu s-au supus, ci și-au pus flinta în spinare și s-au ridicat pe potecile munților, ducând cu ei onoarea și scânteia libertății. Prin ei a vorbit atunci neamul nostru, iar nu prin “majoritățile” lașe și “cuminți”. Ei înving sau mor; indiferent. Pentru că atunci când mor, neamul trăiește întreg din moartea lor și se onorează din onoarea lor*”⁴².

În opinia lui C. Zelea Codreanu următoarele defecte ale democrației o fac impracticabilă ca regim politic:

1. *Democrația sfarmă unitatea neamului românesc*, împărțindu-l în partide, învrăjbindu-l și expunându-l dezbinat în fața puterii iudaice, într-un greu moment al istoriei sale.

2. *Democrația transformă milioanele de jidani în cetățeni români.*

3. *Democrația este incapabilă de continuitate de efort.* Pentru că împărțită în partide cari guvernează, câte un an, doi sau trei, este incapabilă de a concepe și a realiza un plan de lungă durată. Un partid anulează planurile și eforturile celui alt (...).

4. *Democrația pune în imposibilitate pe omul politic de a-și face datoria către neam.*

Omul politic de cea mai mare bunăvoință devine în democrație *sclavul partizanilor săi*, întrucât ori le satisface poftele personale, ori aceștia îi distrug gruparea (...).

5. *Democrația este incapabilă de autoritate.* Pentru că lipsește puterea sancțiunii. Un partid nu ia măsuri în contra partizanilor lui, trăind din afaceri *scandaloase* de milioane, din hoție și pradă, de frică să nu-i piardă (...).

7. *Democrația este în slujba marelui finanțe (...)*⁴³.

Epoca interbelică poate fi caracterizată, pe plan european, prin “tensiunea esențială” dintre criza democrației și expansiunea regimurilor totalitare, devenită posibilă, paradoxal, în cadrul funcționalității regimurilor democratice. Criza democrației politice, de esență liberală se datorează incapacității liberalismului clasic de a mai gestiona transformările structurale din economie, noile forme de organizare și de control social. La limită, formele democrației economice și sociale care încep să fie construite după primul război trădează această conștientizare a limitelor democrației liberale și voința de a le depăși. În România interbelică, aceasta se afla într-o stare incipientă, cu toate imperfecțiunile unei “forme fără fond”: demagogie, mimetism instituțional, corupție, politicianism.

Mulți sociologi din România, care nu pot fi suspectați de simpatii prolegionare, au arătat decalajul dintre teoria și practica guvernării democratice din România interbelică, cea ce duce la concluzia că în România acestei perioade nu a existat un “autentic regim democratic”. Suveranitatea populară n-a fost decât cu numele și dreptul electoral n-avea nimic dintr-un regim reprezentativ... S-a luptat prea puțin pentru libertăți pentru a putea fi înțelese (...). Abuzuri și rea credință a guvernanților, poporul român nu înțelese valoarea principiilor înscrise în Constituție și nu-și integră cu adevărat sensul virtuților democratice”⁴⁴.

Pentru intelectualii apropiați de mișcarea legionară, ca și pentru doctrinarii ei, criza democrației liberale se manifestă în aplatizarea și uniformizarea individualității umane în societatea de masă. Atomizarea socială, dezrădăcinarea și dezintegrarea legăturilor comunitare sub presiunea noilor forțe agregative din societățile industrializate, fenomenele de alienare și înstrăinare au dus la pierderea reperelor existențiale pentru individ, la ruperea lui din fluxul viu al tradiției și istoriei care dădeau sens și valoare actelor vieții sale.

Toate acestea îl determină pe Nae Ionescu să conchidă că “mentalitatea democratică este metafizică și ca atare anistorică, și mai ales viziunea istorică a lumii este o scandalosă aberație intelectuală”⁴⁵. Problema libertății individuale, ax central în orice teorie democratică, se pulverizează în condițiile aplicării ei în practică, ceea ce va duce la o ficțiune a voinței majorității întemeiată pe vot și nu pe credință. În această situație, “aritmetizarea societății” “înseamnă efectiv egala îndreptățire a tuturor de a hotărî în chestiunile publice și care nu poate duce decât la înecarea individualităților în mase, la precumpănirea cantității asupra calității”⁴⁶. Din această cauză, în epocă, problema libertății va căpăta noi dimensiuni în afara celei de posibilitate de a acționa nestingherit într-un spațiu social pentru realizarea drepturilor naturale individuale. În regimurile totalitare, libertatea devine o povară psihologică de care individul dorește să scape, să se elibereze. El o concede

unui lider totalitar în schimbul garantării satisfacerii nevoilor și a siguranței vieții. El nu are nevoie de libertatea abstractă, din simplul motiv pentru că nu are ce face cu ea. De aceea, în regimurile totalitare pierderea libertății individuale în organizația totalitară este compensată de disciplina liber consimțită, care dă sentimentul plinar al libertății: “Când cineva se încadrează, nu silit, ci din chemare interioară, cum s-ar mai putea susține că nu este liber să se manifeste în cadrul propriilor tendințe, identificate cu cele ale organizației în care a intrat nu numai de bună voie, ci din convingere”⁴⁷.

“Plictiseala de libertate este una dintre cele mai grave și mai iritante exasperări la care poate ajunge omul, deoarece acesta neavând axa în interiorul ființei sale, încearcă să se salveze prin tot ceea ce nu e el. Chiar în regimurile de teroare omul e mai sigur de el însuși decât în fanteziile democrației. Lenea de a gândi și frica de a se izola monadic în lume îl fac să accepte cu veselie și cu o agreabilă resemnare și comanda dictatorilor. O epocă de libertăți nemărginite, de democrație “sinceră” și extremă, care s-ar prăbuși indefinit, ar fi prăbușirea inevitabilă a umanității. Muritorii n-au iubit cu pasiune decât pe acei care le-au pus călușe, și pe cine au transformat ei în mit? Pe călăii libertății lor... Mulțimea vrea să i se comande (...)”⁴⁸.

În spiritul concepției sale despre existența anistorică a poporului român și subestimând datele de fond ale existenței comunitare tradiționale precum și psihologia individualistă a țaranului român, E. Cioran consideră că “... pentru păturile care nu iau parte directă la istorie nu există tragedie mai mare decât democrația. Țărănimea a fost amestecată în procesul universal într-o devenire la care n-are aderențe. (...) Mulțimea anistorică n-are decât un ideal: pierderea libertății. Alții să-și ia răspunderea; ea nu vrea să judece și de frica anarhiei se încântă de teroare (...)”⁴⁹.

Pentru Nichifor Crainic, dictatura “se va generaliza în toată Europa, dacă nu în lumea întreagă”, deoarece ea reprezintă “spiritul timpului”. “Slăbiciunea mortală a democrației stă în sistemul ei de educație cetățenească. Individul e sfătuit mereu să nu asculte, adică să nu se subordoneze, ci să delibereze pentru a-și da votul”⁵⁰. Totodată, o carență structurală a regimurilor democratice, care izvorăște din însuși specificul funcționării regimurilor, este lipsa de fermitate a deciziilor și lipsa de autoritate: “Conducătorul democratic – dacă i se poate spune conducător – e lipsit de prestigiu fiindcă, pentru a deveni conducător, el trebuie să fie mai întâi cerșetor de voturi. Cine se pricepe să fie un milog mai iscusit acela ajunge «conducător» democratic. El nu poate să comande. N-are forța morală. Cine a cerșit ieri în câmpul electoral nu se poate transforma a doua zi, ajuns la guvernare, în comandant. Fiindcă nu poți comanda oameni la care ai cerșit și nici oamenii care te-au miluit nu pot vedea în tine o autoritate. Democrația e astfel lipsită de prestigiu din pricina sistemului ei de educație cetățenească, pentru a nu mai vorbi de abuzurile regimului”⁵¹.

Un alt argument invocat de criticii democrației în perioada interbelică ar fi demagogia egalitarismului. De la natură, oamenii nu sunt egali; acest lucru se observă în logica ierarhiilor sociale, fapt demonstrat pe cale științifică. Mai mult decât atât: științele antropologice și psihologice au demonstrat că instinctul natural al ierarhiei provine în lumea vie dintr-o structură bipolară a conștiinței: unii, puțini la număr, sunt înzestrați cu psihologia de a comanda. “Celor mai mulți le place să asculte, să se subordoneze, să fie comandați. Una din cele mai mari bucurii ale oamenilor e să admire superioritatea unui ales, a unui exemplu rar. (...) Regimul democratic, prin cerșitul voturilor și prin făgăduiala deșartă, corupe instinctul de subordonare al maselor, și menține în popor starea de permanentă confuzie și de permanentă anarhie”⁵².

Ideologii mișcării legionare resping acuzația de regim dictatorial adus în epocă mișcării legionare. Pentru Ernest Bernea, unul dintre comandanții legionari, în această apreciere a partidului “Totul pentru Țară” ar fi vorba de o confuzie premeditată între scop și mijloace, între formă și conținut. Fiind vorba de o identitate de esență a scopurilor într-o

mișcare spirituală întemeiată pe dragoste, între Căpitan și popor relațiile nu ar izvorî decât din dragoste și credință, deoarece “el este ascultat pentru că este Căpitan, adică conducător în înțelesul de om care întrupează desăvârșit cugetul și fapta istorică a neamului acesta”⁵³. Puterea personalizată care concentrează și personifică unitatea de voință a celor mulți în jurul și în numele unui om nu înseamnă dictatură, deoarece se întemeiază pe raporturi firești care izvorăsc din convergența scopurilor cu mijloacele. Dictatura înseamnă, ca și tirania, un regim arbitrar care nesocotește voința celor mulți și se preocupă doar de binele personal și de creșterea puterii sale. “Dictatura înseamnă voința unui singur om împotriva voinței neamului; dictatura înseamnă orice conducere silnică care luptă să scoată neamul din căile sale firești. Dictatura, deci, înseamnă ceva care constrânge și vrea să impună din afară, iar, pe de altă parte, înseamnă ceva patologic, nefiresc”⁵⁴.

După cum era și firesc, problematica națiunii și a naționalismului ocupă un loc central în doctrina legionară. În primul rând, pentru că spiritualitatea legionară găsește în națiune un cadru ideal de formare a omului nou, a eroului, prin sacrificiu și prin legătura neîntreruptă cu trecutul istoric și cu pământul țării, prin comandamentele eterne ale neamului. În al doilea rând, prin mistica națională, prin iubirea necondiționată a nației, legionarul ia contact cu sufletul viu al “poporului său”, cu “eternitatea neamului”, ceea ce îl transportă în sferele pure ale spiritualității creștine unde începe procesul de formare a omului nou, legionar. Deși la unii doctrinari legionari statul național reprezintă forma perfectă de comunitate (vezi Traian Brăileanu, *Teoria comunităților umane*) în doctrină însă “biserica și națiunea formează o entitate colectivă a cărei voință este superioară față de cea a individului”⁵⁵. Aserțiunea lui Nagy-Talavera își găsește deplina confirmare în dogma ortodoxă a mântuirii pe care Legiunea o asimilează ca o structură centrală a doctrinei. În religia ortodoxă Biserica este subordonată Statului; neamurile participă la Judecata de Apoi în nume propriu, alături de credincioșii individuali. Prin urmare, întregul este mai mare decât partea. În plus, în comunitatea de iubire a Bisericii efortul individual pentru salvarea sufletului este ajutat de participarea la practicile rituale și de respectarea lor. În felul acesta, “transcendentul care coboară” devine mai palpabil, mai uman la orizontul firii, grație formelor de contemplare și participare mistică.

Națiunea are ca bază de existență pământul, teritoriul, care reprezintă mai mult decât suportul ei material, reprezintă un aluat indisolubil cu sufletul ei. De aceea, a apăra acest teritoriu sau a nu-l apăra este o problemă de viață și de moarte de care depinde însuși viitorul nației respective: “Națiunea stă, ca un pom, cu rădăcinile ei înfipite în pământul țării de unde își trage hrana și viața. Nu există neam care să poată trăi fără pământ, după cum nu există pom care să trăiască atârnat în aer. O nație care nu are pământul său nu poate trăi decât dacă se așează sau pe pământul altei nații, sau pe trupul acesteia, sugându-i vlaga”⁵⁶.

Abordarea națiunii amintește izbitor de abordarea spiritualistă a lui E. Renan, preluată și amplificată de întreaga dreaptă interbelică europeană: “Ne-am născut din negura vremii pe acest pământ odată cu stejarii și cu brazii. De el suntem legați nu numai prin pâinea și existența pe care ne-o dă muncindu-l cu greu, dar și prin toate oasele strămoșilor care dorm în țărâna lui. Toți părinții sunt aici. Toate amintirile noastre, toată gloria noastră războinică, întreaga noastră istorie aici, în acest pământ stă îngropată (...).

Suntem legați de acest pământ prin milioane de morminte și prin milioane de fire nevăzute pe care numai sufletul nostru le simte și rău de acei ce vor încerca să ne smulgă de pe el”⁵⁷.

În concepția lui C. Zelea Codreanu neamul are: 1. *un patrimoniu fizic, biologic*: carnea și sângele; 2. *un patrimoniu material*: pământul țării și bogățiile lui; 3. *un patrimoniu spiritual* care cuprinde: a) Concepția lui despre Dumnezeu, lume și viață; b) “Onoarea lui ce strălucește în măsura în care neamul s-a putut conforma, în existența sa istorică, normelor izvorâte din concepția lui despre Dumnezeu, lume și viață”⁵⁸; c) Cultura lui: rodul vieții lui,

născut din propriile eforturi în domeniul gândirii și artei. Neamul cuprinde: 1. Toți Românii aflați, în prezent, în viață; 2. Toate sufletele morților și mormintele strămoșilor; 3. Toți cei ce se vor naște Români. “*Un neam trăiește în veșnicie prin concepția, onoarea și cultura lui. De aceea, conducătorii națiilor trebuie să judece și să acționeze nu numai după interesele fizice sau materiale, ale neamului, ci ținând seama de linia lui de onoare istorică, de interesele eterne. Prin urmare, nu pâine cu orice preț, ci onoare cu orice preț*”⁵⁹. Acest transfer de la mistica creștină la mistica națională se realizează prin patrimoniul național “pentru că numai el poartă pecetea eternității”. “Mistica națională nu este altceva decât *contactul omului* sau al mulțimilor cu sufletul neamului lor, printr-un salt pe care acestea îl fac, din lumea preocupărilor personale, în lumea eternă a neamului. Nu cu mintea, căci aceasta o face orice istoric, ci *trăind*, cu sufletul lor”⁶⁰. “Prin mistica națională se va naște un om care va respinge materialismul precumpănitor al acestei epoci; în locul lui, el va urma o adevărată școală a eroismului. El va deveni un om al virtuților cardinale (...)”⁶¹.

Ca și în celelalte regimuri de dreapta, statului nu îi revine un loc politic important în socializarea politică a individului, acest rol revenindu-i partidului sau mișcării. Statului îi revine, cel mult sarcina de a organiza spațiul pentru victoria “ordinii noi” în economie sau pentru asigurarea condițiilor necesare realizării obiectivelor naționale. “Statul este un produs al națiunii, un postfenomen al ei, o construcție în care se prelungește și se afirmă propria ei ființă. Pentru a exista un stat trebuie să existe o națiune. Relația dintre cei doi termeni este inseparabilă și ireversibilă”⁶². Însăși sintagma “stat național legionar” arată că fondul doctrinei rezidă în personificarea morală a ideii de națiune, cu toate corolarele ei, funcția organizatorică și politică a statului deplasându-se în spațiul economic, în organizarea statului național-corporativ.

Principiul fundamental al “noii ordini” trebuia să fie “organizarea național-corporatistă a națiunii”⁶³. În concepția lui Mihail Manoilescu statul nou, corporatist unitar și totalitar era rezultatul “unei anumite constrângeri biologice și al anumitor dispoziții psihice”. Printre constrângerile impuse se număra și faptul că “*principiul libertății* trebuie să cedeze în chip firesc locul său principiului de organizare”⁶⁴. Un asemenea obiectiv nu se poate realiza decât prin “revoluțiile de tip fascist”.

Însăși organizarea statului național-legionar avea ca premise politice și economice statul național-corporatist teoretizat de Manoilescu, inspirat după fascismul italian. Una din trăsăturile statului național corporatist va fi schimbarea mecanismelor de reprezentare și de mediere democratice: “Individul nu va mai fi caracterizat juridic prin calitatea uniformă și abstractă de cetățean și prin drepturile naturale care rezultă din simplul fapt al existenței sale, ci prin calitățile sale diferențiate și concrete care rezultă din serviciul (funcția) sau din serviciile (funcțiile) pe care le împlinește în colectivitate și care singure dau naștere la drepturi pe baza datoriei împlinite”⁶⁵. Liberalismul bazat pe urmărirea profitului individual trebuie să cedeze locul, pe plan economic, principiilor mai suple ale sistemului corporatist. Ele înseamnă “introducerea principiului de organizare în locul celui regulator unic al vieții economice capitaliste care este astăzi beneficiul individual”⁶⁶.

Programul politic legionar din 1931 impunea “crearea unei clase de mijloc a comercianților și industriașilor, prin ajutorul legal al statului și încurajarea energiilor românești capabile”⁶⁷.

Lozincile despre echitatea și justiția socială legionare fac ca doctrina lor economică să pară mai mult de stângă de vreme ce pârgurile de comandă și de control în proiectatul stat național-legionar puteau lesne implementa un intervenționism și un dirijism activ în viața economică. Lozinci precum: “omul și pogonul”; “țărani – temelie țării”; “sufletul și hectarul”; “loc tineretului”, “muncitorul va fi stăpân, nu rob, va fi frate, nu dușman, va fi camarad, nu servitor”; “învierea vechilor moșneni și răzeși” au avut o puternică forță de atracție asupra săracimii satelor și muncitorimii. De pildă, obiectivele economice și sociale

pentru clasa muncitoare înscrise în program sunt puternic colorate etnic, tocmai pentru a facilita penetrarea ideologiei legionare în mediile muncitorești. Programul menționa necesitatea de a se asigura “existența muncitorului român și a familiei lui, să se facă legea de protejare a brațelor de muncă românești, muncitorul român trebuie să găsească de muncă în România etc.”⁶⁸.

Doctrina economică a legionarismului are, în punctele ei esențiale, afinități evidente cu corporatismul fascist italian: ea “nu vede în clasele sociale decât organizare a puterilor de producție a unei națiuni, o diviziune firească a muncii, impusă de cerințele moderne de viață, așadar o completare reciprocă de activități care nu se pot dezvolta decât una prin alta. Perspectiva legionară exclude deci lupta de clasă și arată necesitatea imperioasă, pe viață și pe moarte, a colaborării organice dintre toate părțile care compun o națiune. Frontul de luptă se întoarce înăuntru numai față de elementele parazite, în înțelesul că ele trebuie complet eliminate”⁶⁹.

Pe lângă legitimitatea mistico-religioasă, parte componentă a naționalismului integral, armonia socială proiectată de doctrină prevedea integrarea defavorizaților, ștergerea deosebirilor dintre bogați și săraci, în numele apartenenței etnice: “*Toți românii sunt frați, toți deci trebuie să ducă greul, când e greu și toți trebuie să știe ce e binele când e bine*”⁷⁰.

Elemente de imagologie legionară

După cum s-a văzut din subcapitolele precedente, ideologia legionară se bazează pe un puternic sentiment al identității și al apartenenței. Imaginarul social care produce reprezentările religioase și naționaliste era unul profund rural, tradiționalist și etnic. Împreună cu simbolurile identitare (steagul și imnurile Legionare, uniforma, salutul, jurământul rostit la primirea în cuib) imaginarul social legionar creează premisele psihologice favorabile răspândirii ideologiei și atragerii de simpatizanți. De aceea, propaganda legionară s-a bazat pe evenimentul - șoc, fiind conștientă că tehnicile ei se deosebesc profund de ritualul democratic al campaniilor electorale din acea perioadă, atât de bine surprinse de geniul lui I. L. Caragiale.

Elementul detonator al acestor tehnici se origina în ideea de ordine, organizare și disciplină, considerate de legionari că au un rol salvator în regenerarea morală și materială a țării.

El avea ca vector persuasiv surpriza, pe fondul unor mentalități colective conservatoare și parohiale.

În special cântecul (“imnele legionare”), ca formă a comunicării politice, era la mare preț în propaganda legionară. În “*Cărticica șefului de cuib*”, C. Zelea Codreanu recomandă introducerea obligatorie a cântecului în fiecare cuib ca formă de viață legionară. Cântecul avea nu numai un rol purificator și de coeziune internă a grupului, dar îndeplinea și funcții ideologice precise: funcția de incitare și de mobilizare, de inscripționare a identității într-o măsură mult mai eficientă decât sloganul politic. Dacă examinăm structura melodică și tematică a repertoriului, ca și nucleul de imagini ne dăm seama de amplificarea temelor ideologice prin această formă de propagandă.

O altă sursă imagologică prioritară în doctrina legionară este practicarea cultului religios care se grefează organic pe comportamentul politic și inocula participanților o impresie de credință sinceră în cauză și în idealurile proclamate, mai ales că mulți preoți erau membri ai Legiunii. De exemplu, participau alături de țărani la slujbe și îngenunchiau în timpul liturghiei; ridicau troițe; reparau sau construiau biserici prin participare colectivă; țineau post în zilele de miercuri și vineri; puneau un mare preț pe procesiunile și ceremoniile religioase ca ritual politic. Mai ales că aceste ceremonii, prin defilări ale trupelor legionare, prin uniforme lor verzi, cadența ritmică și salutul legionar creeau o impresie stranie asupra participanților.

Legionarii se pricepeau să facă din fiecare eveniment al organizației o campanie de publicitate. Nunta lui Codreanu din toamna anului 1927 de la Focșani; aducerea în țară a trupurilor lui Ion Moța și Vasile Marin, căzuți în războiul civil din Spania în 1937, și înmormântarea lor; instaurarea regimului național – legionar la 7 septembrie 1940 au constituit tot atâtea evenimente de presă, campanii de publicitate și de propagandă.

În special, dimensiunea socială a propagandei legionare, prin amestecul ei de populism, egalitarism și protecție comunitară a șocat mentalul colectiv al epocii. Echipe constituite din studenți și elevi legionari, la chemarea Căpitanului, puteau fi văzute, cu pantalonii suflecați frământând lutul pentru construcția cantinelor–restaurant, a bisericilor, a caselor. După mărturiile din epocă, oamenii *priveau ca la urs* această desfășurare de forțe, fără să-și poată explica fenomenul: ei erau convinși că tineretul studios trebuie să-și petreacă vacanța de vară distrându-se și nu făcând chirpici.

Faptul că fruntașii Legiunii erau conștienți de importanța propagandei în lupta politică îl demonstrează scrierile lui Mihail Polihroniade referitoare la posibilitățile “Gărzii de Fier” de a realiza o revoluție morală în viața politică din România:

“Mai semnalăm că știe să utilizeze cu o măiestrie uimitoare elementele care impresionează masele.

Cântecele populare abil compuse și difuzate, marșuri impresionante, cavalcade teatrale dar eficiente, un întreg cortegiu de mijloace care produc o impresie quasireligioasă în mase și care nu se mărginesc să repete clișeele tactice de aiurea, ci se adaptează condițiilor românești. Moralul ?

Aș vrea să văd și eu ce altă grupare politică poate conta pe aderenți care să facă marșuri de zeci de kilometri pe jos, care să plece, de pildă, de la București la Bârlad pe jos iarna, fără bani, fără merinde îndestulătoare și mai ales fără speranța de a veni la putere de azi pe mâine?”⁷¹

Un alt element imagologic de o deosebită forță persuasivă din doctrina legionară este ideea de cruciadă creștină. Ea cuprinde esența concentrată pe viu, în desfășurare sensibilă, a principalelor teze ale doctrinei: mistica și alegoria morții; jertfa și martirajul creștine; procesiunile religioase; anticomunismul și antisemitismul visceral.

În special războiul civil din Spania (1936-1939) a oferit o șansă istorică conducerii legionare de a-și verifica și, totodată, de a-și confirma în practică validitatea principiilor doctrinare. Se cunoaște firul evenimentelor premergătoare declanșării acestui război care a fost imediat caționat într-un conflict dintre două ideologii opuse: cea comunistă și cea conservatoare monarhistă, la nivel european și internațional. “În Spania, după retragerea de la conducerea statului, în 1930, a generalului Miguel Primo de Rivera stânga triumfă electoral în orașele mari, în aprilie 1931. Regele Alfonso al XIII-lea părăsește țara, fără însă a abdica formal. Noua structură parlamentară nu întârzie să profite de context proclamând abolirea monarhiei și trecerea la forma de guvernământ republicană. În anii următori, stânga spaniolă alunecă din ce în ce mai mult spre comunism (Frontul Popular), cu asistența interesată a Moscovei. (...) În urma alegerilor din februarie 1936 mica majoritate obținută de Frontul Popular permite folosirea unui guvern dominat de comuniști (care lucrau în legătură directă cu “consilierii sovietici”). (...) Picătura care a umplut paharul a fost asasinarea de către comuniști, la 13 iulie 1936, a lui Calvo Sotelo, liderul opoziției monarhiste” (...)⁷².

Ce a urmat se cunoaște: generalul Francisco Franco Bahamonde, comandantul trupelor spaniole din Maroc, intervine în iulie 1936, spre a restabili ordinea. Conflictul se internaționalizează rapid: Germania și Italia sprijină fațiș forțele naționaliste, iar Uniunea Sovietică și marxiștii de pretutindeni cauza comuniștilor. Principalul obiectiv împotriva căruia s-a dezlănțuit violența revoluției comuniste, cu crime de o bestialitate inimaginabilă, a fost Biserica, slujitorii ei și valorile spiritualității creștine⁷³. Hotărârea Legiunii de a trimite o

echipă, formată din fruntași legionari care să lupte alături de forțele naționaliste spaniole, a fost luată, se pare, în septembrie 1936, când trupele franchiste eliberează Alcazarul⁷⁴.

Că Legiunea a văzut în războiul civil din Spania propriul ei război, în principiile pentru care luptau monarhiștii și naționaliștii propria ei cauză o demonstrează mărturiile participanților legionari la acest război înainte și după întoarcerea unora dintre ei. Înainte - ca o motivație simbolică a gestului în ideea de jertfă creștină; după - ca o confirmare a gestului, bazată pe fărâdelegile săvârșite de comuniști împotriva Bisericii, și a slujitorilor ei: "Se trăgea cu mitraliera în obrazul lui Hristos! Se clătina așezarea creștină a lumii! Puteam noi să stăm nepăsători?!"⁷⁵ le scria Ion I. Moța părinților săi pe 22 noiembrie 1936 înainte de a lua drumul Spaniei. Iar Vasile Marin, comandantul organizației legionare din București, îi scria soției sale pe 23 noiembrie în aceeași notă de responsabilitate a apărării valorilor creștine împotriva ateismului comunist:

"N-am făcut actul acesta din disperare sau aventură, ci perfect lucid. Era o datorie de onoare care apăsa pe umerii generației noastre. L-am făcut cu același ca și când ar fi fost vorba de țara mea"⁷⁶.

În general, imaginea dominantă în epocă a celor șapte legionari români plecați să lupte în Spania este aceea a unor "cruciați ai secolului XX".

Axa bipolară a imaginii se structurează în funcție de viziunea creștină a lumii, prezentă în iconografia politică românească, atât în imaginarul popular cât și în literatura cultă la Eminescu, Alecsandri, Sadoveanu etc. Forțele comunismului ateist sunt identificate cu Răul absolut în istorie, precum în epica populară oștile păgâne, iar valorile creștinismului cu Binele care trebuie să triumfe: "Se învolburase, în nebunia ucigătoare a urii, satanica pornire împotriva Crucii. Trosneau în îndepărtata Spanie catapetesmele bisericilor și plâneau, batjocorite, madonele din Alcazar. Ura, setea de sânge și prigoana împotriva lui Cristos se cuibăriseră în înșorita Peninsula Iberică"⁷⁷.

Pe data de 13 ianuarie 1937 pe frontul de la Majadahonda Ion I. Moța și Vasile Marin cad sfârtecați de un obuz. Aducerea celor două trupuri neînsuflețite în țară, cu trenul, pe ruta Franța – Belgia – Germania – Polonia – România și înmormântarea lor pe data de 13 februarie 1937, în mausoleul de la Casa Verde, a prilejuit o procesiune politică de o rară forță imagologică. Trenul mortuar intră în țară pe data de 9 februarie 1937 și după ce străbate provinciile istorice românești, în seara de 11 februarie, ajunge în Gara de Nord. Acolo unde oprește, în marile orașe, este întâmpinat de corpurile legionare, de mulțimi uriașe, dar mai cu seamă de preoți, de la cei de rând până la autoritățile ecleziastice ale locului. Iată ce relatează un martor ocular, comandantul legionar Dumitru Banea: "Trenul ajunge în București, unde o imensă mulțime așteaptă sicriile celor doi dragi camarazi. Sînt duși la Biserica Sfântul Ilie-Gorgani, de unde se formează cortegiul, după slujba făcută de doi mitropoliți și un episcop. (...) Această manifestație, încă nemaîntâlnită în România, în disciplină de fier, într-o ordine și frumusețe nemaivăzute, au arătat Bucureștiului și țării întregi puterea Mișcării noastre, dar și hotărârea dușmanilor de a ne distruge. Carul mortuar era tras de 80 de fruntași ai Mișcării, în cămăși verzi. Căpitanul, familiile morților, Senatul legionar și gradele legionare urmau cortegiul, câteva sute de preoți, apoi studențimea și, la urmă, legionari (simpli) și simpatizanți. Pe ambele margini ale străzii erau încolonați studenții legionari. La vederea acestei manifestații, oamenii priveau cu capul descoperit, unii cu bucurie, alții îngroziți de forța Mișcării"⁷⁸.

Iată mărturia unui istoric profesionist din afară, specialist în istoria Gărzii de Fier, spaniolul Francisco Veiga: "Șocul a fost uriaș. Cortegiul a străbătut centrul orașului cu o gigantică cruce vie în frunte, formată din legionari în uniformă, și patru sute de preoți care cântau psalmi. Erau de față mai multe sute de țărani și, printre ei, transilvănenii sunau din bucium acorduri funebre, triste și profunde. (...). Cortegiul funerar, lung de patru kilometri, a paralizat circulația din centrul capitalei, peste care cădea o ninsoare deasă. Stilul Legiunii

invadase străzile, dând o lecție de neuitat <frivolului> București”⁷⁹. Această capacitate de mobilizare și forță de persuasiune a ritualului politic au avut impactul scontat: ascesiunea spectaculoasă a partidului “Totul pentru Țară” la ultimele alegeri libere din România Mare în decembrie 1937 când a obținut 15,5% din voturi, ceea ce va duce la modificări profunde în sistemul politic românesc.

NOTE

- ¹ Codrescu, Răzvan, *Dreptatea d-lui Pleșu*. În: *Spiritul Dreptei*, București, Editura Anastasia, 1997, p. 159
- ² Codrescu, Răzvan, *În căutarea legiunii pierdute*, București, Editura “Vremea”, 2001, p. 95.
- ³ Codrescu, Răzvan, *op. cit.*, p. 69.
- ⁴ Veiga, Francisco, *Istoria Gărzii de Fier 1919-1941. Mistica ultranaționalismului*, București, Humanitas, 1995, p. 20.
- ⁵ Zelea Codreanu, Corneliu, *Pășind în viață*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, vol. I, ediția a IX-a, București, Editura Scara, 1999, p. 17.
- ⁶ Veiga, Francisco, *op. cit.*, p. 205.
- ⁷ *Ibidem*.
- ⁸ Zelea Codreanu, Corneliu, *Însemnări*. Editura “Pământul strămoșesc”, 1963, p. 24.
- ⁹ Idem “*Disciplina și dragostea*”. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, *op. cit.*, p. 250.
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 252.
- ¹¹ Zelea Codreanu, Corneliu, *Programul nostru*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, *op. cit.*, p. 239.
- ¹² ... *Ibidem*.
- ¹³ ... *Ibidem*.
- ¹⁴ Zelea Codreanu, Corneliu, *Materia*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, *op. cit.*, p. 232.
- ¹⁵ Eliade, Mircea, *De ce cred în biruința mișcării legionare?* În: *Buna Vestire*, Anul I, nr. 244. din 17 decembrie 1937.
- ¹⁶ *Ibidem*.
- ¹⁷ Durkheim, Emile, *Despre sinucidere*, Iași, Institutul European, 1993, p. 175.
- ¹⁸ *Ibidem*, p. 180.
- ¹⁹ Părintele Galeru, *Jertfă și răscumpărare*, București, Editura Harisma, 1991, p. 238.
- ²⁰ *Ibidem*, p. 29.
- ²¹ *Ibidem*, p. 41.
- ²² Zelea Codreanu, Corneliu, *Țelul final al neamului*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, *op. cit.*, p. 336.
- ²³ *Jurământul gradelor legionare la moartea lui Moța și Marin*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, *op. cit.*, p. ...
- ²⁴ Zelea Codreanu, Corneliu, *Cărticica șefului de cuib*, București, 1933.
- ²⁵ Noica, Constantin, *Spiritualitate și moarte*. În: *Adsun din 8 august 1940*.
- ²⁶ ...
- ²⁷ Zelea Codreanu, Corneliu, *Gânduri de viață nouă*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, vol. I, ediția a IX-a București, Editura Scara, 1999, p. 144.
- ²⁸ Zelea Codreanu, Corneliu, *Programul nostru*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, *op. cit.*, p. 239.
- ²⁹ Zelea Codreanu, Corneliu, *Dincolo de forme*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, *op. cit.*, p. 259.
- ³⁰ Codreanu Zelea, Corneliu, *Primele începuturi de organizare*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, *op. cit.*, p. 263.
- ³¹ *Ibidem*, p. 264.
- ³² ...
- ³³ Zelea Codreanu, Corneliu, *Critica conducătorului*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari*, *op. cit.*, p. 203.

- ³⁴ *Ibidem*.
- ³⁵ *Ibidem*, p. 204.
- ³⁶ *Ibidem*.
- ³⁷ Zelea Codreanu, Corneliu, *Electiune, selecțiune și ereditate*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit.*, p. 330.
- ³⁸ *Ibidem*, p. 329.
- ³⁹ *Ibidem*.
- ⁴⁰ Zelea Codreanu, Corneliu, *Individ, colectivitate națională, națiune*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit.*, p. 333.
- ⁴¹ *Ibidem*.
- ⁴² Zelea Codreanu, Corneliu, *Privind spre cer, I. Pășind în viață (1919-1927)*.
- ⁴³ Zelea Codreanu, Corneliu, *Câteva observații asupra democrației*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit.*, pp. 325-327.
- ⁴⁴ Crișan, Alexe, *Essai sur le régime représentatif en Roumanie*, Paris, 1937, p. 11.
- ⁴⁵ Ionescu, Nae, *Instituționalism și democrație*. În: Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, București, Editura Roza vânturilor, 1990, p. 359-360.
- ⁴⁶ Idem, *Cultură și democrație, op. cit.*, p. 369.
- ⁴⁷ Slusanski, Barbu, *Structura organizației totalitare*. În: *Însemnări sociologice*, An IV, 1 septembrie 1940.
- ⁴⁸ Cioran, Emil, *Renunțarea la libertate*. În: *Vremea*, Anul X, nr. 480 din 21 martie 1937.
- ⁴⁹ *Ibidem*.
- ⁵⁰ Crainic Nichifor, *Democrație și dictatură*. În: *Calendarul*, Anul III, nr. 485 din 4 octombrie 1933.
- ⁵¹ *Ibidem*.
- ⁵² *Ibidem*.
- ⁵³ Bernea, Ernest, *Între dictatură și stat polițist*. În: *Cuvântul*, Anul XV, nr. 3139 din 9 februarie 1938.
- ⁵⁴ ...
- ⁵⁵ Nagy-Talvera, M. Nicholas, *Fascismul în Ungaria și România*, București, Editura Hasefer, 1996, p. 344.
- ⁵⁶ Zelea Codreanu, Corneliu, *Problema pământului românesc*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit.*, p. 73.
- ⁵⁷ Zelea Codreanu, Corneliu, *Noi și pământul nostru*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit.*, pp. 74-75.
- ⁵⁸ Zelea Codreanu, Corneliu, *Neamul*. În: Zelea Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari, op. cit.*, pp. 334-335.
- ⁵⁹ *Ibidem*, p. 335.
- ⁶⁰ Zelea Codreanu, Corneliu, *Țelul final al neamului, op. cit.*, p. 336.
- ⁶¹ Marin, Vasile, *Crez de generație*, București, ediția a II-a, 1937, p. 39.
- ⁶² Sima, Horia, *Doctrina legionară*, București, Editura Majadahondo, 1998, p. 191.
- ⁶³ Manoilescu, Mihail, *România – stat național-corporativ*, București, Tipografia „Universul”, 1934, p. 28.
- ⁶⁴ Manoilescu, Mihail, *Partidul unic*, București, Editura Cartea Românească, 1940, p. 36.
- ⁶⁵ Manoilescu, Mihail, *România – stat național-corporatist, op. cit.*, p. 30.
- ⁶⁶ Manoilescu, Mihail, *Secolul corporatismului*, București, Editura Cultura Națională, 1934, p. 10.
- ⁶⁷ Legiunea „Arhanghelului Mihail”. Garda de Fier. *Programul și caracterul general*, Câmpulung, 1931, p. 10.
- ⁶⁸ *Ibidem*, pp. 14-15.
- ⁶⁹ Herseni, Traian, *Concepția socială a Legiunii*. În: *Însemnări sociologice*, Anul IV, nr. 5, noiembrie 1940, p. 8.
- ⁷⁰ Herseni, Traian, *Mișcarea legionară și țărănimea*, București, 1937, p. 17.
- ⁷¹ Polihroniade, Mihail, *Tot „Garda de Fier”*. În: *Calendarul*, Anul I, nr. 225 din 17 noiembrie 1932.
- ⁷² Codrescu, Răzvan, *În căutarea Legiunii pierdute*, București, Editura „Vremea”, 2001, p. 50-51.
- ⁷³ *** *Prigoana religioasă în Spania*, București, Editura Floris Rom, 1996.
- ⁷⁴ Componența echipei era următoarea: Ion Moța, avocat; preotul ortodox Ion Dumitrescu-Borșa; Alexandru (Alec) Cantacuzino, diplomat; Gheorghe Clime, inginer; Nicolae Tatu, avocat; Bănică Dobre, economist; Vasile Marin, economist.
- ⁷⁵ *** *Testamentul lui Ion Moța*, Munchen, colecția „Europa”, 1990, p. 10.
- ⁷⁶ Marin Vasile, *Crez de generație*, ediția a IV-a, Munchen, colecția „Europa”, 1977, p. 235.
- ⁷⁷ Codrescu, Răzvan, *op. cit.*
- ⁷⁸ Banea, Dumitru, *Acuzat, martor, apărător în procesul vieții mele*, Sibiu, Editura Puncte Cardinale, 1995, p. 53.
- ⁷⁹ Veiga, Francisco, *Istoria Gărzii de Fier, op. cit.*, p. 231.